Frankfurt Okulu



Editör: H. Emre Bağce

DOĞUBATI

Frankfurt Okulu

Editör: H. Emre Bağce

DOĞUBATI

İngilizce'den Çevirenler
Salih Akkanat
H.Emre Bağce
Güven Bakırezer
Kahraman Bozkurt
Fatih Demir
Esin H. Dinçer
Demet Songurtekin
Armağan Öztürk

Kapak Tasarımı
3tasarım

Kapak Resmi
J. Habermas, T. Adorno, W. Benjamin *(soldan sağa)*

Baskı
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: Ocak 2006
4. Baskı: Ağustos 2013

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez:
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

İstanbul Dağıtım:
Hobyar Mah. Narlıbahçe Sok. No:6
Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 212 243 47 11

www.dogubati.com

ISBN: 978-975-8717-15-4

Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-15 Sosyoloji- 6

İÇİNDEKİLER

Sunuş

"Frankfurt Okulu" veya resmî adıyla Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 1923 yılında Frankfurt Üniversitesi'ndeki bir grup entelektüel/akademisyen tarafından kuruldu. Okul'un finansmanı, doktora tezini Karl Korsch'un yönetiminde sosyalizmin uygulanmasında karşılaşılan pratik sorunlar üzerine hazırlayan Felix Weil tarafından sağlandı. Weil, Marksizmdeki farklı eğilimleri bir araya getirmek amacıyla 1922 yılında bir sempozyum düzenlemiş ve bu sempozyuma Georg Lukács, Karl Korsch, Karl August Wittfogel, Friedrich Pollock gibi isimler katılmıştı. Sempozyum sırasında, ele alınan konuları sistematik bir biçimde incelemek amacıyla bir enstitü kurma fikri ortaya çıkmıştı; Enstitü binasını Weil inşa ettirmiş, Frankfurt Üniversitesi ve Eğitim Bakanlığı ile yapılan görüşmeler sonucunda Enstitü'ye yasal bir kimlik kazandırılmış ve Enstitü'nün ilk yöneticiliğini Carl Grünberg üstlenmiştir.

Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün 1923'ten 1970' lere uzanan tarihinde hem Enstitü'nün hem de üyelerinin ilgi alanlarında farklılaşmalar olmuştur; bu nedenle Frankfurt Okulu'nu anlamlandırmak için farklı dönemlemeler yapılmaktadır. Frankfurt Okulu'nun, Carl Grünberg'in yönetimi altında, kurulduğu ilk dönemlerdeki amacı disiplinlerarası incelemelerle birlikte işçi hareketi üzerine toplumsal ve tarihsel araştırmalar yapmaktı. Dolayısıyla Frankfurt Okulu Marx'ın düşüncelerini gözden geçirmeyi, yeniden

yorumlamayı ve kendilerini kapitalizm eleştirisine adayan muhalif Marksistleri bir araya toplamayı amaçlıyordu; çünkü özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında Batı Avrupa'da işçi sınıfı hareketlerinin başarısızlığa uğraması Marx'ın ihmâl ettiği toplumsal koşulları yeniden ele alma ve açıklama ihtiyacını doğurmuştu. İlk yıllarda Georg Lukács, Karl Korsch gibi isimler Enstitü çalışmalarına katılmış olmalarına karşın, parti çalışmalarından dolayı Enstitü'de aktif bir görev üstlenmemişlerdir. Benzer şekilde Richard Sorge, David Ryazanov da Enstitü ile ilişkisi bulunan kişiler arasında yer alıyorlardı ancak zamanla parti çalışmalarına daha fazla ağırlık vererek Enstitü'den uzaklaşmışlardır. Carl Grünberg'in ölümü üzerine 1928'de müdürlüğü kısa bir süre Friedrich Pollock üstlendi. Daha sonra ise Pollock'un yakın çalışma arkadaşı Max Horkheimer 1930-1958 yılları arasında Enstitü müdürlüğünü yürüttü. Horkheimer'in 1958'de emekli olması üzerine ise Theodor Adorno on yılı aşkın bir süre Enstitü'nün yöneticiliğinde bulundu. Horkheimer döneminde Enstitü'nün çalışma sahasında gözle görülür bir farklılık oldu; özellikle kapitalist toplumun gelişiminin kültürel boyutları üzerine yoğun çalışmalar yapılmaya ve rasyonellik üzerinde durulmaya başlandı. Dolayısıyla, Frankfurt Okulu'nun en parlak ve kurumsal dönemini Horkheimer yönetiminde geçirdiğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Frankfurt Okulu'nun önemli uğraklarından biri 1930'lu yılların başında gerçekleşti. Frankfurt Üniversitesi'nde faaliyet gösteren Psikanaliz Enstitüsü'nden bir grup psikanalizci 1931-1932 yıllarında Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne katıldı ya da ortak çalışmalarda bulunmaya başladı. Bu kişiler arasında Franz Borkenau, Erich Fromm, Wilhelm Reich, Karl Landauer ve Heinrich Meng gibi isimler yer alıyordu. Bu dönemden sonra Frankfurt Okulu çalışmalarında esas olarak Hegelci Marksizmi ve Freud'un psikanalizini sentezleyen birçok girişim gözlendi; kapitalizm ve cinsel özgürlük konuları üzerinde özellikle duruldu. Örneğin Wilhelm Reich toplumsal psikoloji üzerinde durarak cinsel özgürleşim temasını derinleştirdi; Erich Fromm ise sosyalist bir hümanizmin açılımını yaptı. Douglas Kellner'in bu derleme içinde yer alan "Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu" başlıklı makalesinde vurgulandığı gibi, Erich Fromm'un çalışmaları Frankfurt Okulu ile çağdaş feminist hareket ve kuram arasındaki bağlantıların kurulmasına bir zemin hazırladı. Frankfurt Okulu'yla ilişkili diğer kişiler arasından örneğin Kurt Le-

win, grup dinamikleri ve toplumsal eylem kuramının, Adolph Löwe ise politik ekonominin gelişmesine katkı sağladı. Fransız gazeteci ve sosyolog Raymond Aron da aralıklarla Enstitü ile ilişiklerini sürdürenler arasındaydı. Leo Löwenthal, edebiyat sosyolojisi alanında Enstitü'nün ilk günlerinden itibaren çalışmalara katılanlar arasındaydı. Frankfurt Okulu'nun şekillenmesinde en etkili isimler yine de Horkheimer ile birlikte Herbert Marcuse ve Theodor Adorno idi. Okul ile ilişkisini sürdüren diğer bir önemli isim ise Walter Benjamin'di. Marcuse, Frankfurt Okulu'nun 1960'larda siyasal eylemlere destek veren tek üyesi olarak dikkat çekecekti. Benjamin ve Adorno ise edebiyat, sanat ve kitle kültürü çalışmaları ile dikkat çekmişler ve 1960'lar ile birlikte bu alanlara yönelik ilginin artmasında önemli rol oynamışlardı.

Frankfurt Okulu'nun ve Eleştirel Kuram'ın 1930'lu yıllardaki ikinci uğrağı ekonomik, teknolojik ve kültürel açıdan ileri bir ülke olan Almanya'da Nazizmin yükselmesiydi. 1936 yılında Enstitü'ye katılan Franz Neumann özellikle Enstitü'nün faşizm ve Alman Nasyonal Sosyalizm çözümlemesinin ve eleştirisinin gelişiminde belirleyici olmuştu; Enstitü faşizmin yükselişi karşısında Marx'ın göz ardı ettiği toplumsal koşulları yeniden ele alma ve açıklama ihtiyacı hissetmişti. Bu nedenle, Frankfurt Okulu üyeleri Marx'ın bıraktığı boşlukları doldurmak için diğer okullara ve düşünürlere yöneldiler. Özelikle Max Weber ve Freud'dan geniş ölçüde yararlanıldı. Frankfurt Okulu'nun, kuramın eleştirel boyutunu vurgulaması gerçeklik tartışmalarına yeniden dönmelerine yol açtı; yadsıma ve çelişkilere yoğunlaşmaları Kant'm eleştirel felsefesine ve onun Alman idealizmindeki takipçilerine, esas olarak da Hegel'e dönmelerine neden oldu. Böylece pozitivizmin, kaba materyalizmin ve görüngübilimin sınırları aşılmaya çalışıldı. Marx'm 1930'larda ilk defa yayımlanan *Ekonomik-Felsefi Elyazmaları* ortodoks Marksist anlayışa karşı özellikle eleştirel Marksizmi savunmalarında Frankfurt Okulu'na ciddi bir destek sağladı.

Frankfurt Okulu'nun başat tartışmalarından biri kuramın niteliği üzerine yoğunlaştı ve geleneksel pozitivist anlayışa karşı eleştirel kuram kavramını geliştirdiler. Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" başlıklı makalesi, Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuram formülasyonunu ortaya koydu ve ilerleyen yıllarda kuramla ilgili tartışmalar derinleşerek sürdü. Eleştirel kuram terimi birkaç amaca hizmet ediyordu; öncelikle eleştirel nitelemesinin kullanılması Frankfurt

Okulu'na siyasal açıdan "Marksist" etiketinden korunma olanağı sağladı. Bunun dışında, özellikle eleştirel terimi aracılığıyla kuramın genelde pozitivist ya da geleneksel bilimsel düşüncenin dışında hattâ onun karşısında bir işlevinin olduğu vurgulanmaya çalışıldı. Frankfurt Okulu böylece "eleştirinin" belli bir siyasal düşünüme işaret ettiği Kant'ın "eleştirel felsefesi"ne ve böylece eleştiri ile ahlâki özerklik arasındaki bağlantıya vurgu yaptı. Eleştirel kuram dogmatik pozitivizme, bilimcilik ve dogmatik bilimsel sosyalizme karşı eleştirel yaklaşım yoluyla kendi içinde bir amaç olarak görülen özneye işaret etti; özneye hak ettiği değeri yeniden kazandırmayı amaçladı. Böylece, Marksizmi bir tür pozitif bilim olarak kavrayan ortodoks sol ve sosyal demokratlara karşı Karl Marx'ın kuram ve devrimci eylem arasındaki birliği amaçladığı öne sürüldü. Bu tartışmaların etkisiyle örneğin Jürgen Habermas, 1960'larda epistemolojik tartışmaları yeni bir düzeye taşıdı; eleştirel bilgiyi, doğayı denetlemeyi ve değiştirmeyi amaçlayan doğa bilimlerinden ve esas olarak da anlamayı merkeze alan insani-toplumsal bilimlerden ayrıştırdı ve kendi üzerine düşünüm ve özgürleşimi amaçlayan yeni bir bilgi kategorisi geliştirdi. Böylece Frankfurt Okulu kendi ideoloji çözümlemesinde pozitivizm, görüngübilim, varoluşçuluk, pragmatizm ve Marksizmin doğrudan veya kimi zaman dolaylı bir eleştirisine girişti; diyalektiği somut bir yöntem olarak formüle etmeye çalıştı. Materyalizm ve idealizm üzerine yapılan tartışmaları yeniden ele aldı.

Frankfurt Okulu faşizmin yükselişine paralel olarak, öncelikle kişilik, aile ve otorite yapılarına ve estetik ve kitle kültürüne eğildi. İlk projelerinden biri *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* başlığını taşıyordu. Bu projenin bulgularına dayanılarak kapitalizmin eleştirel ve devrimci bilinci yok ettiği ileri sürüldü ve toplumsal tahakkümün kendini nasıl yeniden ürettiği veya sürdürdüğü açıklanmaya çalışıldı. Frankfurt Okulu'na göre otoriter kişilik yoluyla ideoloji faşizme destek sağlıyor ve geniş toplum kesimlerinde, işçi sınıfı da dahil olmak üzere özellikle orta ve alt sınıflarda faşizmin kabul görmesine fırsat sağlıyordu.

II. Dünya Savaşı yıllarının Frankfurt Okulu üzerinde derin etkileri olmuştur. Savaş yılları Okul üyelerinin kuram ve eylemle ilgili düşüncelerinde radikal değişikliklere ve Enstitü üyeleri arasında parçalanmalara ve uzaklaşmalara yol açtı. Hitler'in Almanya'da iktidara gelişiyle birlikte Enstitü kapatılmış ve üyelerinin birçoğu farklı gü-

zergâhlar izleyerek New York'ta toplanmış, Enstitü, Columbia Üniversitesi'nde yeniden faaliyete başlamıştır. Savaştan sonra ise Enstitü tekrar Frankfurt'a dönmüştür. Adorno ve Horkheimer tarafından savaş yıllarında yazılan ve 1947'de yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği,* Frankfurt Okulu'nun temel tartışma noktalarını açığa koymuştur.

Frankfurt Okulu'nun başyapıtlarından olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile birlikte Horkheimer ve Adorno'nun vurgusu kapitalizm eleştirisinden genel olarak Batı uygarlığı eleştirisine doğru kaymaya başlamıştır. Bu çalışmada, aklın doğadan özgürleşimini vurgulayan modern Aydınlanma ve ilerleme düşüncesinin ve pratiğinin dünyayı, insanı, doğayı bir nesneler dizisine ve tahakkümünün aygıtları olan bir alana dönüştürdüğü tartışılmıştır. Araçsal rasyonelliğin yükselişi Frankfurt Okulu düşünürlerine göre hiçbir biçimde gerçek özgürlüğü artırmadı, tam tersine köle-efendi ilişkisindeki diyalektikten dolayı insanın doğa üzerindeki efendiliği giderek insanın doğayla bağlantısını yitirmesine ve toplumsal ve özneler arası ilişkileri de yöneten doğal nesnelliğin buyrukları tarafından köleleştirilmesiyle sonuçlandı. Adorno ve Horkheimer, aydınlanmacı aklın karşılaştığı krizin çözümü olarak aklın terk edilmesini ve özellikle düşüncenin mistik görüşlere sürüklenmesini önermediler. Rasyonelliğin bir türü, yani araçsal rasyonellik tahakküme yol açmıştı, o halde Weber'in etkisi altında derinlemesine araçsal rasyonelliğin eleştirisini yaparak bir çıkış yolu bulmaya çalışıldı. Bu doğrultuda, diyalektiğin kendisinin de başlı başına bir çözüm üretmediği, tam aksine olumlayıcı bir diyalektiğin bu tahakküme hizmet ettiği ileri sürüldü. Dolayısıyla savaş sonrası dönemde Frankfurt Okulu'nun merkezî kavramlarından biri olan, Adorno'nun bir yapıtının da başlığını oluşturan "negatif diyalektik" düşüncesini geliştirdiler. Frankfurt düşünürlerine göre, savaş sonrasında baskı mekanizmaları ve biçimleri değişmiştir. Üstelik işçi sınıfı kapitalizmin yadsınmasının bir parçası olarak da görülmez artık. Böyle olunca Frankfurt Okulu üyeleri diyalektiği radikal bir olumsuzluk yönteminin içine yerleştirmeyi benimsediler. Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ı ve Adorno'nun *Negatif Diyalektik* yapıtları bu çabayı temsil eder. Marcuse, kapitalizmdeki emek sürecindeki yapısal değişikliklere vurgu yapar ve bilimsel yöntembilimin içsel niteliklerini, Horkheimer ve Adorno ise eleştirel kuramın temellerini yeniden ele alırlar. Özellikle Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i aklın totalleşmesi-

nin bir eleştirisini ortaya koyar; düşüncenin kendi dışındaki her şeyi tahakkümün bir parçası haline getirmesinden kaçınmak için negatif boyut, eleştirel boyuta öne sürülür ve eleştiri nihayetinde eleştirdiği şeyin yerine yeni bir şey önermeyi de reddeder. Böylece her türlü özdeşlik düşüncesine karşı farklılaşma ve farklılıkların korunması vurgulanır. Eleştirel kuramın bu konuda önerebileceği ve güvenebileceği tek varlık birey olarak karşımıza çıkar. Öyleyse bu vurgu dolayısıyla eleştirel kuram ve postmodernlik arasındaki köprüler de daha fazla açığa çıkmıştır denebilir.

Frankfurt Okulu, kuruluş döneminde Marksist kurama kuşkuyla yaklaşınış, hattâ ilerleyen yıllarda Marksizmden kopmuştur; bunda Sovyetler Birliği'ndeki Stalin yönetiminin büyük etkisi olmuştur. Her ne kadar giderek burjuva ideolojisi içine çekilmişse de ortodoks Marksizm eleştirileri ile Marksizmin kendini yeniden gözden geçirmesine ciddi katkı sağlamıştır. Dolayısıyla Frankfurt Okulu özellikle Marcuse aracılığıyla Yeni-solun ortaya çıkışını ve gelişmesini derinden etkilemiştir. Frankfurt Okulu'nun özellikle popüler kültürle ilgili çalışmaları çağdaş tartışmaları derinden etkilemiştir. Medya-siyaset ve iletişim-ideoloji tartışmalarında günümüze ciddi bir miras bırakmıştır.

Savaş sonrası dönemin genç kuşak temsilcileri ve günümüzde eleştirel kuram çizgisini sürdüren akademisyenler Frankfurt Okulu' nun özellikle kuram-eylem ilişkisi bağlamında karşılaştığı sorunları ve negatif diyalektikten kaynaklanan neredeyse eylemsizlik durumunu aşmaya çalışınışlardır. Örneğin Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Frankfurt Okulu'nun temel savlarını ve eleştirilerini dikkate alınış ve onun kimi zayıflıklarını gidermeye çalışmıştır: Rasyonellik, insan-özne, demokratik sosyalizm, diyalektik yöntem yeniden ele alınarak işlenmiş ve araçsal rasyonelliğe karşı süreci ve iletişimi esas alan bir model geliştirilmeye çalışılmıştır. Habermas'ın incelemelerinde özerk birey ve özne, eylem içindeki özne olarak ele alınır ve eylemin ve sürecin kendisi vurgulanarak Frankfurt Okulu'nun tartışmaları bir adım ileriye taşınmaya çalışılır. Ayrıca bahsi geçen isimler yanında, yeni kuşak Frankfurt Okulu temsilcileri arasında Oskar Negt, Claus Offe, Ulrich Preuss, Axel Honneth, Alfred Sohn-Rethel, Susan Buck-Morss, Ben Agger, Stephen Bronner, John S. Dryzek, Seyla Benhabib, Steven Best ve Douglas Kellner gibi isimleri saymamız mümkündür. Yeni kuşak kuramcılar eleştirel kuramı, daha çok

demokrasi kuramı, feminizm, çok-kültürlülük, ekoloji ve iletişim gibi farklı alanlara uyarlama ve tahakkümden arınmış, özgürlükçü bir yaşam alanının inşasına uygulama amacı gütmektedirler.



Frankfurt Okulu'nun özellikle Horkheimer ve Adorno'nun felsefi tartışmalarında fragmanlarla ilerlemeleri bir anlamda nesnellik ve tarafsızlık iddiasındaki pozitivist bilim anlayışına ve akademizme karşı ciddi bir duruş olarak değerlendirilebilir. Yazılarında sık sık benzetmelere, mecazlara başvurmaları ve özdeyişlere yer vermeleri anlaşılması güç felsefi tartışmalarını anlaşılır kılmaktadır. Bu tutumları ayrıca bilgi ve erdemi/bilgeliği özdeşleştiren klasik geleneği izlediklerini gösteriyor. Frankfurt Okulu'nun ortaya koyduğu savlar belki bugün çok daha geçerli ve önemli. Horkheimer tarafından ifade edilen bir söz bugün de aynı ölçüde ufuk açıcı ve günümüzdeki birçok tartışmanın eksikliğine işaret ediyor. Horkheimer, faşizmi eleştiren ancak kapitalizmle faşizm arasındaki ilişkileri kurmayan ya da buna yaklaşmayan kişilere, "kapitalizmi konuşmuyorsanız faşizm konusunda da sessiz kalmalısınız" uyarısında bulunmuştu. Aynı denklemi bugün birçok konuda yinelemek mümkün, hattâ zorunludur. Kapitalizmin küreselleşme adı altında yumuşatılmaya çalışılan kasıp kavurucu evresinde, uluslararası terör, militarizm ve anti-demokratik eğilimlerin güçlenmesi arasında farklı ve zıt bağlamlarda ilişkiler kurulmaya çalışılıyor. Hâkim bakış açısı uluslararası terörün neden ve sonuçlarını birlikte ele almaktan ziyade sadece sonuçlarını tartışan bir yöntem ve tutum benimsiyor; 11 Eylül literatürü bunun en belirgin örneğini oluşturuyor. Sanki uluslararası terör kendiliğinden oluyormuş gibi, idealist bir tutumla tüm dünyada iktidarlar "terör"e lânet okuyorlar ve kınıyorlar. Onu kendi başına, kendinden kaynaklanan bir belâ olarak görüp ona savaş açıyorlar; ancak onun bir sonuç olduğu ve küresel düzeydeki sömürü ve eşitsizliklerle, tahakkümle ilişkisinin olduğu gözlerden uzak tutuluyor. Böyle olunca da terör, şiddet, sömürü, tahakküm, savaş kısır bir döngü içinde birbirini sürekli yeniden üretiyor ve sürdürüyor. Frankfurt Okulu üyelerinin eleştirel yaklaşımları bu tür onlarca soruyu ve sorunu yeniden değerlendirmek ve bu tür ideolojik bakış açılarını aşabilmek için sağlam bir temel sunmaktadır.

Frankfurt Okulu'nu okumak, modernlik olarak adlandırdığımız son beş yüz yıllık süreçle hesaplaşmak anlamına gelmektedir; dolayı-

sıyla Frankfurt Okulu bilim, ideoloji, yöntembilim, felsefe, teoloji, metafizik, tarih, iktisat, siyaset, sanat, edebiyat, estetik gibi çok farklı alanları kapsayan ve derin sorgulamalar yapmamıza olanak sağlayan bir çerçeve sunuyor. Bu derlemede yer alan makaleler de Frankfurt Okulu'nu ve eleştirel kuramı tanımaya, çözümlemeye yönelik entelektüel ve kuramsal bir katkı sağlamayı amaçlıyor.



Erich Fromm, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas ve Frankfurt Okulu'nun diğer temsilcileriyle ilgili literatürün Türkiye'de giderek geliştiği gözlenmektedir. Örneğin Frankfurt Okulu'nun en önemli iki temsilcisi ve yöneticisi Horkheimer ve Adorno ile ilgili literatür kısaca gözden geçirildiğinde Frankfurt Okulu'nun son on yılda Türkiye'de artan oranda bir ilgiyle karşılaştığı söylenebilir: Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* (çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 1986); Theodor W. Adorno, *Eleştiri: Toplum Üstüne Yazılar* (çev. M. Yılmaz Öner, Belge Yay., 1990); Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., 2 cilt, 1995, 1996); Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yay., 1998); Theodor W. Adorno, *Otoriteryan Kişilik Üzerine: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* (çev. Doğan Şahiner, Om Yay, 2003); Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin Üzerine* (çev., Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yay., 2004); Theodor W. Adorno, *Edebiyat Yazıları* (çev. Orhan Koçak, Sabir Yücesoy, Metis Yay., 2004); Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yay., 2005). Ayrıca Frankfurt Okulu üzerine ikincil kaynaklarda, telif ve çeviri çalışmalarda da ciddi bir artış göze çarpmaktadır: Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950* (çev. Ünsal Oskay, Ara Yay., 1989); Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu* (çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yay., 1990); Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (Bağlam Yay., 1995); Eugene Lunn, *Marksizm ve Modernizm: Lukács, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Bir Tarihsel İnceleme* (çev. Yavuz Alogan, Alan Yay., 1995); Phil Slater, *Frankfurt Okulu* (çev. Ahmet Özden, Kabalcı Yay., 1998); Willem van Reijen, *Adorno: Bir Giriş* (çev. Mustafa Cemal, Belge Yay., 1999); Ömer Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında*

Adorno ile Bir Yolculuk (Bulut Yay., 2000); Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu* (Anı Yay., 2000); Martin Jay, *Adorno* (çev. Ünsal Oskay, Der Yay., 2001); Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, (çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2002); Beybin Kejanlıoğlu, *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (Bilim ve Sanat Yay., 2005).

Frankfurt Okulu ve eleştirel kuram literatürüne katkı amacı güden bu derlemede yer alan makaleler günümüzün en önemli düşün insanları ve akademisyenleri arasında yer alan kişilerin kaleme aldıkları metinler arasından seçildi. Frankfurt Okulu'nu, eleştirel kuramı ve böylece Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Fromm ve Habermas'ın düşüncelerini farklı bağlamlarda ayrıntılı olarak ele alan yapıtları sunmaya çalıştık. Umuyoruz ki, buradaki tartışmalar eleştirel kuramın ve Frankfurt Okulu düşüncesinin bütünlük içinde ele alınmasına, özellikle de Türkiye bağlamında daha ileri düzeyde yeni tartışmalara katkı sağlar. Kaynak tespiti sırasında birçok dergi ve kitap gözden geçirildi, tarandı. Bu arada özellikle David Held'in *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (1980); Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss ve John McCole'ün derlediği *On Max Horkheimer: New Perspectives* (1993); David C. Hoy ve Thomas McCarthy'nin derlediği *Critical Theory* (1994); J. M. Bernstein'ın derlediği *The Frankfurt School: Critical Assessments* (1994) başlıklı çalışmalar bu derlemenin hazırlanmasında yol gösterici oldu.

Bu derlemenin hazırlanması sırasında bazı zorluklarla da karşılaştığımızı belirtmemiz gerekir: Makaleler farklı kişilerce yazılmış olduğundan elbette her bir yazarın üslubunda ve kullandığı terim ve kavramlarda farklılıklar bulunuyordu. Öte yandan bu metinler farklı çevirmenler tarafından çevrildiği için derlemenin genelinde üslup ve dil-terim uyumunu sağlamak gerekiyordu. Editörün aynı zamanda çevirilerin büyük bir kısmını gerçekleştirmesiyle, dil ve terim uyumunun önemli ölçüde sağlandığını belirtmeliyim. Ayrıca, genelde çevirilerde karşılaşılan bir sorun da çevirmenin okuyucuyu dikkate almaksızın kendi dilini yaratması ve kullanmasıdır; bizler bunu pozitivist bir tutum olarak gördüğümüzden, elden geldiğince çevirilerde anlaşılır bir dil kullanmaya çalıştık ve kavramların mümkün mertebe en uygun Türkçe karşılıklarını kullanmaya özen gösterdik.

Bu çeviri-derlemenin hazırlanması sırasında Doğu Batı Yayınları genel yayın yönetmeni Taşkın Takış bizlerden hiçbir yardımını esirge-

medi. Bunun için Taşkın Takış'a ve tüm Doğu Batı çalışanlarına içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca bu derlemeye çevirileriyle katkı sağlayan Güven Bakırezer'e, Salih Akkanat'a, Demet Songurtekin'e, Armağan Öztürk'e, Kahraman Bozkurt'a, Esin H. Dinçer'e ve Fatih Demir'e; bazı metinleri bilgisayar ortamına aktarmakta bana yardımcı olan Abdulkadir Alkan'a teşekkür ediyorum. Elbette eşim Canan Bağce'nin desteği olmasaydı hâlâ bu projeyi tamamlamak için uğraşıyor olacaktım.

Kitabın hazırlanmasında büyük özen göstermiş olmamıza karşın, sonucun kusursuz olduğu iddiasında değilim. Kendileriyle ilgili her türlü eksiklik ve hatanın sorumluluğunu yazar ve çevirmenlerin üstlenmesi doğal görülebilir; ancak editör olarak daha fazla sorumluluğun bana ait olduğunu kabul etmeliyim. Eleştiri ve önerilerle, bu çalışmanın daha fazla gelişeceğini umuyor ve okuyucuya yararlı olmasını diliyorum.

H. Emre Bağce
Ocak 2006



Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram

Frankfurt Okulu*



Göran Therborn

Geleneksel ve Eleştirel Kuram Karşı Karşıya

"Frankfurt Okulu" adlandırması okulun üyeleri tarafından belirlenmedi, başkaları tarafından onlara atfedildi. Grubun üyeleri çalışmalarının kendi kuramsal programları olarak gördükleri Eleştirel Kuram ile anılmasını tercih ederler. O halde terimi yaratanların, özellikle Horkheimer'in "Eleştirel Kuram" ile ne anlatmak istediğinin incelenmesi bütün olarak onların çalışmalarına uygun bir başlangıç sağlar.

Horkheimer'in kavrayışında geleneksel kuram ile Eleştirel Kuramı birbirinden ayırt eden hat, kuramın toplumsal yeniden üretime yardımcı olup olmadığına veya bunun tam aksine onu yerle bir edip etmemesine göre belirlenir. Geleneksel kuram mevcut toplumun kendini yeniden ürettiği özel işleyiş süreçlerine odaklanmıştır. O, "tecrübeyi mevcut toplumdaki yaşamın yeniden üretiminden kaynaklanan sorunlar temelinde ele alır."[1] Hüküm süren işbölümü içinde, özerk

---

* Çeviren: H. Emre Bağce
New Left Review, 1970, no. 63, s. 75-96.

[1] Max Horkheimer, "Philosophie und kritische Theorie", *ZfS* (1937); *KT 2*'de yeniden basıldı, s. 192.

bilim insanının kişisel görüşü ve özgür bilim için çabaları, tekil girişimcinin serbest girişim için çabalarında olduğu gibi, pek az önemi haizdir. Her ikisine de toplumsal yeniden üretim sürecinde belirli roller dağıtılmıştır: "Onların hareketini kendi nesnelerinin içsel özünden çıkaran çalışma sürecinin görünürdeki bağımsızlığı, burjuva toplumunda, iktisadî öznelerin görünür özgürlüğüne karşılık gelir. Onlar kendi bireysel kararlarına göre davrandıklarını sanırlar; halbuki en karmaşık hesaplamalarında bile onlar fark edilmeyen bir toplumsal mekanizmanın taraflarıdır yalnızca" (*KT 2*, s. 146).

Diğer yandan, Horkheimer'e göre Eleştirel Kuram, mevcut toplumun kendi içkin eleştirisidir. Çünkü o kendisini, kendini yeniden üreten mekanizmaların ve mevcut işbölümünün sınırlarının dışına yerleştirerek kapitalist toplumun temel çelişkilerini bilinç düzeyine çıkarmak için kurguladı. "Şimdi burada, toplumun kendisini, kendi nesnesi olarak gören bir insan tutumu mevcuttur. O yalnızca belirli suiistimalleri ortadan kaldırmaya yönelmez çünkü bunun zorunlu olarak toplumsal yapının tamamen düzenlenmesine bağlı olduğu görülür. Her ne kadar bu tutum toplumsal yapıdan doğmuş olsa da, bu yapıdaki her şeyin olduğundan daha iyi işleyebileceği konusunda ne bilinçli bir niyeti ne de nesnel önemi söz konusudur" (*KT 2*, s. 155 vd). Bu eleştirel eğilimin amacı "mevcut toplumsal praksisi" aşmaktır (*KT 2*, s. 158). Eleştirel Kuram öncelikle bir *prise de position* (*Haldung*)'dur ve yalnızca ikincil olarak özel bir türün kuramıdır: "Bütünüyle, onun geleneksel kuram kavramına karşı çıkışı nesnelerdeki farklılıktan ziyade öznelerdeki farklılıktan kaynaklanır. Toplumdaki çalışmayla ortaya çıkan gerçekler, bu eğilimin taşıyıcılarına, akademisyenlere [*Gelehrte*] veya tümünün akademisyenlerden az düşündüğü diğer mesleklerin üyelerine olduğu kadar dışsal değildir" (*KT 2*, s. 158). Eleştirel kuramcı "tek kaygısı sömürüsüz topluma yol açacak bir gelişmeyi yükseltmek olan kuramcıdır."[2]

Bu yüzden Eleştirel Kuramın içeriği esas olarak sınırlanmamıştır: "Eleştirel kuram için tamamen genel ölçütler yoktur, çünkü bu tür ölçütler daima olayların tekrarına ve böylece kendini üreten bir bütünlüğe dayanır... Bireysel aşamalara yönelik öngörülere ve onun

---

[2] *ZfS* 3 (1937) s. 274'teki özgün metinden aktarıldı. Yeniden basımda (*KT 2*, s. 170), "adaletsizlik" (*Unrecht*) "sömürü" (*Ausbautung*) ile yer değiştirmiş ve "tek" (*einzig*) ihmâl edilmiştir.

öğelerinin en ileri geleneksel kuramlarla uyumuna rağmen, Eleştirel Kuramın sınıf tahakkümünün ortadan kaldırılmasına yönelik içsel ilgisi dışında kendiliğinden hiçbir örneği yoktur."[3] Eleştirel Kuramın biricik özelliği tarih felsefesinde toplumsal gelişmenin yansıması olarak görülen bir siyasal konum ve yerdir: "Kategorik hüküm burjuvaöncesi topluma özgüdür: Nasılsa öyledir, son kertede insan onu değiştiremez. Hipotetik ve ayırıcı hüküm biçimleri özellikle burjuva dünyasına aittir: Bu sonuç belirli koşullar altında gerçekleşir, o ya böyledir ya da Eleştirel Kuramın açıkladığı gibi diğer türlüdür; o böyle olmamalıdır, insanlar zaten öyle yapıldıkları için varolan koşulları değiştirebilir" (*KT 2*, s. 175 n.).

Klasik İdealizmin Mirası

Bu sosyolojik radikalizmin, Eleştirel Kuramın mantıksal yapısı için belirli sonuçları bulunmaktadır. Horkheimer'e göre geleneksel kuram ile Eleştirel Kuram arasındaki farklılık her ikisinin de iki farklı "düşünsel tarz"ı (*Erkenntnisweisen*) cisimleştirmelerindedir. Geleneksel kuramın düşünsel tarzı uzmanlaşmış bilimlerden özellikle de doğa bilimlerinden kaynaklanır ve yine onlara uygulanır.

Geleneksel kuramın aksiyomları, alandaki bütün olguların kendisinin içinde kavranacağı genel kavramları tarif eder... Aralarında, genellikle uygun hâkimiyet ilişkileri olan cins ve türler hiyerarşisi bulunur. Olgular tekil vakalardır, cinsin örnekleri veya cisimleşmiş halleridir. Sistemin birimleri arasında maddi hiçbir farklılık yoktur... Tekil cins sisteme eklenebilir veya diğer değişiklikler yapılabilir, ancak bu normalde belirlemelerin zorunlu olarak hayli katı olduğu anlamında kavranmaz ve nesneyle ilişkinin veya nesnenin kendisinin değişebileceği ve böylece kendi özdeşliğini yitireceği konusunda yetersiz kalır. Daha ziyade, değişiklikler erken bilgilenme dönemimizde dışarıda bırakılacak (şeyler) veya nesnenin tekil kısımlarının bir diğeriyle yenilenmesi olarak ele alınır... Tutarsız mantık veya anlama yetisi (*Verstand*) bile yaşayan gelişmeyi bu yolla kavrar; insanın değişeceğini ve buna rağmen kendisiyle özdeş kalacağını kavramayı ise başaramaz (*KT 2*, s. 172 vd).

---

[3] Özgün metinden aktarıldı, s. 292. Yeni baskıda (*KT 2*, s. 190), "toplumsal adaletsizlik", "sınıf tahakkümü" (*Klassenherrschaft*) ile değiştirilmiştir.

Öte yandan Eleştirel Kuram, insanın tarihin öznesi veya yaratıcısı olduğu görüşünden hareket eder ve insan etkinliklerinin mevcut nesneleştirilmesini insanın içsel kabiliyetleriyle karşılaştırır. "Toplum Eleştirel Kuramı tam aksine, kendi konusu olan insanları kendilerinin tüm tarihsel yaşam biçimlerinin üreticisi olarak görür" (*KT 2,* s. 192). "Kendi kategorilerinin oluşumunda ve kendi sürecinin tüm aşamalarında, Eleştirel Kuram hayli bilinçli bir şekilde açığa çıkarmak ve haklılaştırmak için işe koyulduğu insan etkinliklerinin rasyonel örgütlenmesine yönelik bir amacı takip eder. Çünkü o yalnızca varolan yaşam biçimlerince emredilen amaçlarla değil, fakat insanlarla ve onların her türlü kabiliyetiyle ilgilidir (*KT 2,* s. 193).

Eleştirel Kuram insan ve topluma bu bakışıyla, Kant'tan bu yana Alman idealizmi ile olan uyumunu açıkça ilân eder ve yalnızca Alman idealizminin mirasının değil, kökleri Platon ve Aristoteles'te bulunan *tout court* felsefenin de korunmasını temsil ettiğini ilân eder. Aslında Eleştirel Kuramın doğruluk kavrayışı da klasik felsefe ile aynıdır. Horkheimer, 1930'ların tüm görelilikçi akımlarına karşı doğrunun nesnelliğini ileri sürdü: "[Eleştirel Kurama] göre, yalnızca bir doğru mevcuttur; dürüstlük ve tutarlılığın, rasyonelliğin, barış arayışının, özgürlük ve mutluluğun olumlu teyidi öteki kuramlar veya pratiklerle aynı anlamda tartışılmamalıdır" (*KT 2,* s. 171). Doğruluk insan gerçekliğinin özünde içerilen metafizik bağlamında nesneldir, sonraki her ne kadar kasvetli görünse de, "bugün elbette yalnızca bir hayâl olarak görünen rasyonel bir toplum amacı gerçekte her bir insanın içinde yerleşiktir" (*KT 2,* s. 199). Bu yolla Eleştirel Kuram, kendini tarihsel sürecin ve özgür bir toplum için mücadelenin içsel bir parçası olarak sunmayı başardı. Ancak bu "siyasal" duruş tüm rasyonel felsefe geleneğinin ahlâki amaçlarından farklı değildi. Horkheimer'in, savaş boyunca üzerinde çalıştığı *Akıl Tutulması*'nda belirttiği üzere, "nesnel aklın felsefi sistemleri, varlığın geniş kapsamlı veya kökten yapısının keşfedileceği ve insan yazgısı anlayışının ondan türetilebileceği inancını imâ etmiştir. Onlar bilimi, bu ada layık olması durumunda, bu tür düşünme veya spekülasyonun uygulanması olarak anladılar."[4]

---

[4] Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), s. 12. Bkz., Herbert Marcuse'de tek-boyutlu düşünce üstüne bölümler: *One-Dimensional-Man* (Boston: Beacon, 1964). Bundan sonra,

Böylece epistemolojik bakış açısıyla ele alındığında eleştirel ve geleneksel kuram arasındaki farklılık, klasik felsefe ve modern bilim arasındaki farklılığa dönüşür. Eleştirel Kuramın epistemolojik temeli metafiziksel bir hümanizmdir.

İktisat bilimi söz konusu olduğunda bu epistemolojinin etkisi nedir? Eleştirel Kuramın Marksist politik iktisat eleştirisini kavrayışı nedir? Klasik felsefi spekülasyonla Marksizm arasındaki tek adımlık fark sadece idealizmi "kendi ayakları üstüne" geri koymaktır. Klasik idealizm, "verili materyaldeki etkinliği tinsel olarak ele alır... Halbuki materyalist kavrayışa göre, her bir temel etkinlik bir toplumsal emek meselesidir" (*KT 2*, s. 193). Hümanist spekülasyonun bir "uygulaması" olarak Eleştirel Kuram (yani Frankfurt Okulu'na göre Marksizm) kapitalist toplumdaki insan yaşamının biricik varoluşsal değerlendirmesidir. Marksist eleştiri böylece ekonomik kavramların ve her şeyin üstünde, adil veya eşit değişim kavramının yadsınması olarak kavranır; nasıl ki değişim, burjuva ekonomisinin merkezî ilkesi ise, Frankfurt Okulu da bu kavramı burjuva iktisat biliminin anahtar kavramı olarak algılar. "Eleştirel toplum kuramı modern uzmanlaşmış bilimin [*Fachwissenschaft*] işleyişinin aksine, iktisat biliminin eleştirisi olarak bile felsefi kalır: Onun içeriği ekonomiyi yöneten kavramların tam tersine döndürülmesiyle oluşur; adil değişimi genişleyen toplumsal adaletsizliğe, serbest piyasayı tekelin hâkimiyetine, üretken emeği üretimi sınırlandıran ilişkilerin yerleşmesine, toplum yaşamının sürdürülmesini halkın sefalet çekmesine" (*KT 2*, s. 195). Ancak bu radikal felsefi eleştirinin paradoksal bir sonucu vardır. Felsefi olduğu ve bilimsel sürece doğrudan müdahale etmediği için hiçbir yeni bilimsel kavram üretemez. Burjuva iktisat bilimini kesinlikle aşar, ancak onun kavramlar sistemini olduğu gibi bırakır. Eleştirel Kuram, burjuva iktisat bilimini tarih dışı görür, ancak yanlış veya bilimdışı saymaz. "Eleştirel toplum kuramı, görece genel kavramlarla tanımlanan basit bir mal değişimi düşüncesi ile yola çıkar; ondan sonra, *bilimsel politik ekonomi tarafından temsil edilen mübadele ekonomisinin ilkelerinin dışına çıkmaksızın*, mevcut tüm bilgiyi kabul ederek bu mübadele ekonomisinin insanların ve şeylerin (tabiî bunun etkisi altındaki değişimlerin) huzurunda, zorunlu olarak bu-

---

bu kitap *ODM* olarak kısaltılacaktır. Sayfa referansları 1968'deki Londra kâğıt kapak baskısına yapılacaktır.

günkü çağda savaşlara ve devrimlere neden olan toplumsal muhalefetin keskinleşmesine yol açtığına işaret eder" (*KT 2*, s. 174 vd –vurgu bana ait). Marksizmin bu yorumunun tüm radikalliği esaslı bir şekilde etkilerini sınırlandırır: Bu felsefenin iktisat bilimine bakışı Wittgenstein'ın tavsiyesine uyar. Her şeyi olduğu gibi bırakır.

Felsefeye İndirgeme

Diğer bir anlamda, bu program niteliğindeki metne göre Eleştirel Kuram belirli bir kuramdan ziyade siyasal bir eylemin entelektüel yönüdür. Eleştirel kuramcının "mesleği kendi düşüncesinin ait olduğu şeyin mücadelesidir; öyle ki bu, mücadeleden ayrıştırılabilecek bağımsız bir düşünce değildir" (*KT 2*, s. 165). Horkheimer'in program yapıcı ifadeleri bir kavrama biçimi olarak Eleştirel Kuramı proletaryaya bağlar. "[Eleştirel Kuramın] tarihsel çözümlemenin insani etkinlik amacı olarak benimsediği bakış açısı ve her şeyden daha fazla, genel iradeye [*Allgemeinheit*] karşılık gelen rasyonel toplumsal örgütlenme fikri, bireylere veya kamuoyuna doğru tarzda sunulmaksızın, insan emeğine içkindir. Bu *eğilimleri* deneyimlemek ve algılamak özel bir ilginin niteliğidir. Marx ve Engels'in kuramı bunun proletaryada gerçekleşeceğini ileri sürer." Gene de son cümlenin ifade ettiği üzere, Horkheimer bundan emin değildir. "Ancak, bu toplumda, proletaryanın konumu da doğru bilginin hiçbir garantisini sağlamaz... Onun yukarıdan destekli olarak toplumsal yapısının farklılaşması ve en iyi ihtimalle zamanla üstesinden gelinebilecek kişisel ve sınıfsal çıkarlar arasındaki karşıtlık bu bilinçliliğin hemen gerçekliğe dönüşmesini engeller" (*KT 2*, s. 162). Bu durumda Horkheimer, eleştirel kuramcı ve proletarya arasındaki ilişkiyi aşağıdaki şekilde açıklamayı sürdürür:

> Kuramcıyı ve onun özel etkinliğini baskıya uğrayan sınıfla beraber dinamik bir birlik olarak düşündüğümüzde, onun toplumsal çelişkileri temsil etmesi somut tarihsel durumun bir yansıması olarak değil, daha ziyade onun içindeki harekete geçirici ve dönüştürücü bir faktör olarak gözükür, o zaman kuramcının işlevi daha açık olarak ortaya çıkar. Sınıfın ileri gelenleriyle kendileri hakkında doğruyu ifade eden bireyler arasındaki çatışmanın ve bu durumda kuramcılarıyla birlikte bu en fazla ilerlemiş kesimler ile sınıfın geri kalanları arasındaki çatışmanın seyri, içinde özgürleştirici ve ha-

> rekete geçirici, disiplinli ve yırtıcı gücüyle bilinçliliğin kendini açığa vurduğu karşılıklı bir etkileşim süreci olarak anlaşılmalıdır. [*KT 2*, s. 164]

İlişkinin sadece kuramcı ve proletarya arasında değil, fakat aynı zamanda kuramcı ile bir taraftan sınıfın "en ileri gelenleri" diğer taraftan da sınıfın geri kalanı arasındaki bir ilişki olduğunu dikkate almak lazım. Birkaç satır önce, "ileri gelen" ifadesi "bir parti veya onun liderliği" ile eşitlenir. Esas olarak, yine de Horkheimer'in odağında parti değil, Eleştirel Kuram bulunmaktadır. Horkheimer'in programında örgüte yalnızca diğer bir gönderme vardır ve bu da aynı ölçüde soyuttur: "Her ne kadar tüm disiplin galip gelme gereksinimi üzerine kurulmuş olsa da, geleceğin özgürlüğü ve kendiliğindenliği gibi şeyler örgütte ve mücadele edenlerin topluluğunda ortaya çıkar. Disiplin ve kendiliğindenliğin ortadan kaybolduğu yerde hareket, zaten yakın zaman tarih repertuarının bir dramı durumundaki kendi bürokrasisinin kaygısına dönüşür" (*KT 2*, s. 166 vd).

Bu durumda, Eleştirel Kuramın siyaset anlayışı da bir paradoksla sonuçlanır. Bir yandan kendini siyasal pratiklerin bir parçası olarak sunmakta, diğer yandan demirleyeceği hiçbir özel siyasal dayanağı bulunmamaktadır. Bu yalnızca onun, Nazizmin Almanya'daki zaferinden sonraki durumunun bir betimlemesi değildir, fakat Frankfurt Okulu kuramının doğal sonucudur. Kuramın aşırı siyasallaşması, kuramın mantıken siyasetin yedeği –bir *Ersatzpolitik*– olarak ikame edilmesine yol açar.

Şu âna dek, çözümlememiz geleneksel kuram ve Eleştirel Kuram arasındaki farkları sıralayacak şekilde sadece Horkheimer'in bir denemesiyle sınırlı kaldı. Yine de halihazırda ortaya iki önemli sonuç çıktı. Horkheimer, Marksizm veya Eleştirel Kuramın tamamen yeni bir tür kuram olduğunu ileri sürüyor; ancak yakından incelendiğinde radikal kırılmanın vârisi olduğu geleneksel felsefeyle değil, bilimle olduğu daha açık hale gelecektir. Üstelik Eleştirel Kuram mevcut bilimi yeni bir bilimle değiştirmeyi de önermiyor; diğer bir deyişle, bilimsel alana girmeyi reddediyor; ancak bilimi dışarıdan, felsefenin alanından eleştiriyor. Paradoksal olan sonuç, burjuva biliminin olduğu gibi bırakılmasıdır; tek değişiklik bunun kategorileri önüne felsefi (veyahut ahlâki) eksi işareti konmasıdır. Benzer şekilde, Eleştirel Kuram kendini kapitalist sınıfın yönetimine karşı baskıya uğrayanla-

rın mücadelesiyle ilişkilendiriyor, ancak bu bağı siyasal alana oturtmakta başarısız kalıyor. Burjuva sınıf siyasetini felsefi alandan eleştirmenin dışında kalıyor. Horkheimer'in eleştirel kuramı bir tür, *bilim ve siyasetin felsefeye çifte indirgenmesini* içeriyor.

Arka Sahne: Rasyonelleşme ve Şeyleşme

Devrimci bir duruşla, hem bilimle hem de siyasetle yer değiştiren bu felsefe neydi? Horkheimer'in programında ana hatları yer alan ve 1930'lardan bugüne Frankfurt Okulu tarafından geliştirilen kuram hiçbir şekilde tamamen orijinal bir entelektüel oluşum değildi. Daha ziyade, Frankfurt kuramcılarının kullanımına hazır, felsefi açıdan en bilinçli biçimdeki Marksizmin, çoğunlukla Max Weber'in çalışmalarında temsil edilen on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Alman sosyoloji düşüncesi geleneğinin bütünüyle gelişmiş bir türü olan genç Lukács ve Korsch'un felsefesinin aşırı ilerlemiş bir haliydi. Bu geleneğin merkezî ilgi alanı kapitalist rasyonelleşmeydi.

Bu sorunun Almanya'da ilk defa kavramsallaştırılması, 1887'de Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ı yayımladığında yapıldı. Başlığı oluşturan ayrım sanayi ve kapitalizm öncesi kırsal toplumdaki ailenin ve komşuluğun sıcak kişisel ilişkileri ile kentsel, ticari ve sanayi toplumundaki insanlar arasındaki gayri şahsi sözleşmeci ilişkilerdir. *Gesellschaft* ilişkilerinin çağrıştırdığı rasyonelleşme nihai olarak Max Weber'in bütün çalışmalarının ana kavramı oldu. Weber'e göre Yahudi-Hıristiyan dininin Batı'ya uyarlanmasından itibaren bu, Batı toplumunun kaçınılmaz yazgısı oldu. Bu, Batı dünyasının *Entzauberung* (büyüden uyanması), büyüden, gelenekten ve duygusallıktan kurtulması ve araçsal aklın, hesaplamanın ve denetimin gelişmesi anlamına geldi. Weber bu gelişmenin dinde –Reformasyon; siyasal alanda –bürokrasi; ve ekonomide –kapitalist şirket ve "kapitalizmin ruhu" izini sürdü.

Genç Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) adlı yapıtında Weber'in "rasyonelleşme" kavramını, şeyleşme kavramını –insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiye indirgenmesi– genelleştirerek, Marx'ın "meta fetişizmi" kavramıyla ilişkilendirdi. Şeyleşme genel olarak modern toplumun değil, yalnızca pazar değişiminin hâkim olduğu modern toplumun, yani kapitalist toplumun ayırt edici özelliğidir. Şeyleşmenin tepe noktası orada özgür emekçinin, proleterin kendi canlı

etkinliğine, emeğine bir şey gibi davranmaya zorlandığı emek pazarıdır. Öyleyse kapitalizm tarafından en fazla baskı altına alınan sınıf olan proletarya, kapitalist toplumun yadsınmasıdır ve sosyalist devrim yoluyla şeyleşmenin felsefi eleştirisini gerçekleştirebilecek güçtür. Proletarya, Alman idealist felsefesinin meşru vârisidir ve devrimci siyaset bölünmüş ve şeyleşmiş dünyayı bütün ve insani yapacak tek yoldur.

Bu gelenek özellikle Lukács tarafından temsil edildiği haliyle, Frankfurt Okulu'nun daha sonraki gelişimi açısından iki önemli sonuç doğurmuştur. İlki, onun bilime, özellikle doğal bilime yaklaşımı; ikincisi, onun tarihe ve tarihsel toplumsal bilgiye yönelik tavrı. Doğa bilimlerinin yükselişi de Weber'in "rasyonelleşme" olarak adlandırdığı sürecin parçasıydı ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca (terimi en geniş anlamda kullanacak olursak) Alman idealizminin başlıca sorunlarından biri bu durumda, onun bilimle olan ilişkisiydi. Akademik kültürde sorun doğa ve kültür bilimleri arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. İdealist gelenekteki tarihçiler, tarih felsefecileri ve sosyologların tümü bunlar arasında, hem amaç hem de yöntemsel niteliklerinde kesin ayrımlar üzerinde ısrar ettiler.

Paradoksal bir biçimde, kendisini klasik Alman idealizminin vârisi gördüğü için, I. Dünya Savaşı ve Ekim Devrimi'nden sonra Batı Avrupa'da gelişen Marksizm aynı sorunla yüz yüze geldi. Ancak, bu sorunlar doğrudan siyasal nedenlerden dolayı da onunla ilgiliydi. Hem klasik sosyal demokratik Marksizm hem de revizyonizm, pozitivist ve evrimci anlamda yorumlanan bir bilime güçlü bir bağlılıkla ve görece Hegel felsefesine yönelik umursamazlık ve düşmanlıkla dolduruldu.

1920'lerde Batı Avrupa'nın devrimci entelektüelleri Hegelci gelenekte ciddi bilgi sahibi oldular, doğal bilimlerden farklı bir toplumsal ve tarihsel kuram anlayışı için Alman tarihselciliğinin verdiği erken savaşımı sürdürdüler. Ve Weber'in bilimi, rasyonelleşme sürecinin bir ânı (momenti) olarak gördüğü gibi, Lukács da, insani alana uyguladığından, onu şeyleşmenin bir boyutu olarak değerlendirdi. Toplumun değişmez bilimsel yasaları içinde insan ilişkilerinin insan denetiminin ötesinde şeyler haline geldiği bir dünyanın ifadesiydi; ve farklı bilimsel disiplinlerin ayrıştırılması insan varlığının bütünselliğini ve tarihselliğini yıkan bir uzmanlaşmayı açığa çıkardı.

Hem Lukács hem de Korsch'a göre, Marksizmin katı bir bilim olarak kavranması ve Hegelci diyalektiğin terk edilmesi sosyal de-

mokrasinin siyasal ihanetiyle doğrudan ilişkiliydi. Dolayısıyla onlar, kendilerinin Hegelciliği yeniden Marksist söyleme katmalarını Marksizmin devrimci ilgilerini yeniden doğrulamak olarak gördüler.

1930'lu yılların başında, Frankfurt Okulu ve özellikle Horkheimer'in doğal bilimlerle ilgili benimsedikleri konumlar Lukács'ın, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ana hatları çizilenlerle çoğunlukla aynıydı. Lukács'ın bilim eleştirisi kendisinin, imâ ettiğini söylediği düşünümsel konumu amaçladı. Lukács'a göre, toplumun bilimsel yasalar tarafından yönetildiğini söylemek etkin bir şekilde onu değiştirmek için müdahale etmek ve böylece onun yasalarını aşmaktan ziyade ona karşı düşünümsel bir tutum takınmaktı. Sosyal demokratlar sosyalizme doğru kaçınılmaz bir evrim üzerinde düşünmek ile ahlâki öğüt verme arasında gidip gelmişlerdi. Her ikisinde de kuram ve pratiğin birliği bozulmuştu. Frankfurt Okulu bu eleştiriyi kaldığı yerden sürdürdü ancak işçi sınıfı hareketinden neredeyse bütünüyle ayrıştıkça, kuram ve pratiğin birlikteliği özellikle faşizmin 1933'teki zaferinden sonra fiilî olarak bozuldu. Okulun bilimcilik eleştirisi giderek, kapitalist toplumu değiştirecek olanlar açısından kapitalizmin ürettiği sonuçlar sorunundan, mevcut bir kapitalist sistemde yaşamlarını sürdürecek olanlar açısından onun doğuracağı sonuçlar sorununa doğru kaydı. *Düşün* olarak bilim üzerinde artık, *tahakküm* olarak bilim kadar vurgu olmayacaktır. 1932'de Horkheimer şöyle yazdı:

> Marksist toplum kuramında bilim, insani üretim güçleri arasında sayılır... Bilimsel bilgi, üretici güçlerin ve diğer türde üretim araçlarının kaderini paylaşır: Onların uygulama ölçekleri hem onların gelişim düzeyleriyle hem de insanların gerçek ihtiyaçlarıyla derin bir karşıtlık içindedir... Aydınlanmayı da hâkimiyetine almış olan daha iyi bir topluma yönelik ilgiyi mevcut toplumu ebedi olarak kurma teşebbüsü ele geçirdikçe, bilimin içine sınırlayıcı ve örgütsüzleştirici bir an katıldı. Olmaya değil de, varlığa yönelen bir yöntem toplumun verili biçimini eşit ve kendini yineleyen bir mekanizma olarak görme eğilimine karşılık geldi.[5]

1944'e değin Horkheimer ve Adorno şöyle tartışıyorlardı: "Bacon tam olarak kendisinden sonra gelen bilimin ruhunu yakaladı. İnsan

---

[5] Max Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *KT 1*, s. 1-3.

zekâsı ve şeylerin doğası arasında hayâl ettiği mutlu evlilik ataerkil bir evlilikti: Hurafeleri yenilgiye uğratan zekâ, büyüsü bozulmuş doğaya hükmetmelidir. Bilgi, ki güçtür, ne varlıkları köleleştirmesinde ne de dünyanın efendilerine yumuşak başlı boyun eğişinde bir sınır tanır."[6] Bu değişimin Frankfurt Okulu'nun siyasal düşünceleri bakımından önemi aşağıda faşizm başlığında tartışılmaktadır.

Nesnenin Öz-Bilgisi Olarak Kuram

Tarihselci geleneğin Frankfurt Okulu üzerindeki ikinci etkisi onun tarih görüşünü etkilemiş olmasıdır ve bunun kendine özgü biçimi Hegel'e dönüş olmuştur. Lukács zaten bu projeyi *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ifade etmişti. "Tarihsel materyalizmin Hegel felsefesine derin yakınlığı kuramın işlevinde gerçekliğin öz-bilgisi olarak açıkça belirtilmiştir."[7] Horkheimer'in Eleştirel Kuram'la ilgili programı bu kuramın "bütünün tarihe içkin olan varoluşsal yargının açıklayıcı resmini inşa ettiği"ni ifade eder (*KT 2*, s. 187). O, "kendiliğinden belirli davranış tarzını gerektiren gerçeklikte içkin bir mücadeledir."[8] Bu epistemolojiyi vurgulayan tarihin temel kavranışı Marcuse'den yapılan bir alıntıda görülebilir: "Tarihsel muhteva diyalektik kavramının içine yerleştiğinde ve metodolojik açıdan onun gelişimi ve işleyişini belirlediğinde, diyalektik düşüncenin yapısını gerçekliğinkine bağlayan somutluğa erişir. Mantıksal doğru tarihsel doğru olur, öz ve görünüm 'dır' ve 'olmalıdır' arasındaki ontolojik gerilim tarihsel

---

[6] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: Querido, 1947), s. 14. Bundan böyle bu kitaba *DA* kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır. Bu konum, Greklerden bu yana çoğu Batı düşüncesinde gözüken doğanın insan tarafından ehlileştirilecek bir şey olarak değil, aksine "insan varlığını büyütürken büyüyen bir bahçe gibi" görülmelidir biçimindeki kendine özgü düşünceyi üretir. Bkz., Marcuse, *Eros ve Uygarlık* (Boston: Beacon, 1955). Bazı yazarlar bu düşüncenin okulun tanımlayıcı niteliği olduğunu ileri sürdüler, ancak gördüğümüz üzere bu, başlangıçta Frankfurt düşüncesinde bulunmuyordu. Üstelik bu, onların baş düşmanları Heidegger tarafından paylaşılıyordu. Bkz., "Brief über den 'Humanismus'", *Platon Lehre von der Wahrheit* (Bern: A. Francke, 1947) içinde.

[7] György Lukács, *Werke*, cilt 2, (Neuwied ve Berlin: Luchterhand, 1968), s. 188.

[8] Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, s. 11.

gerilim olur ve nesne-dünyanın içsel olumsuzluğu tarihsel öznenin, doğa ve toplumla mücadele halindeki insanın ürünü olarak anlaşılır (*ODM*, s. 11).

Tarih, içinde tarihsel öznenin kendini gerçekleştirdiği, her şeyi kucaklayan bir süreç olarak görünür. Bu özne artık Hegel'in ideası değil, fakat insandır. "Rasyonel bir toplumun amacı... gerçekte her bir insanın içine yerleşmiştir" (*KT 2*, s. 199). Bu amaç, tam aksine temel niteliği onun yadsınması –insan ilişkilerinin şeyleşmesi ve insanın yabancılaşması– olan mevcut toplumda gerçekleştirilemez. Ancak buna rağmen, insanlık hâlâ rasyonel olarak örgütlenmiş bir topluma yönelik iradesini ve mücadelesini sürdürür; insan ve insan varlığına içkin olan bu irade ve mücadele yoluyla insan, egemen olan mevcut koşulların insani amaçları yadsıdığını keşfeder. Bu şekilde toplumun bilgisi, aynı zamanda onunla ilgili bir yargı ve değerlendirme haline gelir. Bu yolla insan ve (insan tarafından yaratılan) toplumsal gerçeklik öz-bilgiye ulaşır.

Okuyucu bu tarihsel spekülasyonun, son yıllarda Althusser ve takipçilerinin başlıca hedefi haline geldiğini fark etmiş olacaktır. Onun Frankfurt Okulu'nun toplum kuramı üzerinde ne tür etkileri vardır? Takip eden liste tüketici olma iddiasında değildir, yine de çözümleme için bir başlangıç noktası sağlar:

1. Bu hümanist tarihselcilik için *toplumsal totalite* teriminin bilimsel bir kavramdan başka bir şey olduğu anlamına gelir. Sosyal bilimde bu ifade yapısal anlamda kullanılır. Toplumsal bir olguyu açıklayabilmek için onun parçası olduğu ilişkiler ağını, o toplumsal olgunun yerini ve işleme tarzını belirleyen yapıyı dikkate almalıdır. Marksizm bu anlamda sosyal bilimdir ve örneğin böyle bir işlemle Marx, kapitalist ekonomiyi yöneten şeyin müşterilerin ihtiyaçları ve istekleri olmadığını gösterdi.[9] Buna rağmen tarihselci bakış açısıyla bütünlük, verili bir anda insanlığın tür olarak belirlenmiş (*gattungsbestimmt*) tarihinin bütünlüğü olur. Bütünlüğün kavranması bu durumda, mevcut gerçekliği insanın amacı olan rasyonel bir toplumun bakış açısıyla kavramak anlamına gelir.

2. Tarihin tarihselci kavranışında, ayrıştırılamaz karmaşık yapılar olarak toplumsal totalitelere veya bu karmaşık yapıların süreksiz ge-

---

[9] Karl Marx, *Grundrisse der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz, 1953), s. 10 vd.

lişimine yer yoktur. Toplum her zaman onun kendi yaratıcı-öznesine indirgenebilir ve tarih bu öznenin sürekli açılımıdır. Zamandaki her bir verili noktada toplum, insanın biricik dışavurumudur. Bu demektir ki, bütün klasik Marx okumalarında tarihsel materyalizmin merkezî kavramı olan üretim tarzı kavramı en fazla ikincil bir rol oynar. Bu durumda kapitalizm sadece diğerleri arasındaki herhangi bir üretim tarzı olarak değil, aksine insanın tarihindeki (ya da daha net konuşursak, şeyleşmiş tarih öncesindeki) tamamen kendine özgü bir an olarak görülür. Burada Frankfurt Okulu, örneğin Max Weber tarafından ifade edilen klasik Alman tarihselciliğinde kapitalizmin ele alınışına başvurur: "Onun kendine özgülüğü bakımından önemli olan bir olguya işaret ettiği için böyle bir tarihsel kavram *genus proximum, differentia specifica* formüllerine göre tarif edilemez, aksine tarihsel gerçeklikten alınan her bir parçası adım adım bir araya getirilerek oluşturulmak zorundadır."[10] Aksine Étienne Balibar, Marksist kapitalizm anlayışının tam olarak Weber'in olanaksız dediği yolla inşa edildiğini ikna edici bir şekilde gösterdi.[11] Yine de Weber'in anlayışı Adorno tarafından pozitivizm ve idealizm arasındaki üçüncü bir seçenek olarak değerli görüldü.[12] Toplumsal bütünlüğün bu tarihselci anlayışı Frankfurt Okulu'nun, toplumsal araştırma programında imâ edilmiş gibi gözüken tarihsel materyalizme katkıda bulunmasını engelledi.

3. Eleştirel Kuram, kendini insanlığın öz-bilgisi olarak görür. Bu nedenle (formel olarak) mantıklı ve sistematik bir yapıya sahip olamaz ve olmamalıdır. Böyle bir sistematikleştirme insanların kendilerini sistematikleştirdikleri, kendilerini soyut kategori kutularına böldükleri anlamına gelecektir. "Aklın formelleştirilmesi mekanikleştirilmiş üretim tarzının entelektüel ifadesi olacaktır yalnızca" (*DA*, s. 126). Formel mantık, "bireye karşı umursamazlığın bir ifadesidir" (*DA*, s. 238).

---

[10] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1967), s. 47.

[11] É. Balibar, "Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique", Louis Althusser ve Étienne Balibar, *Lire le Capital* (Paris: Libraire François Maspero, 1968) içinde, cilt 2.

[12] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966), s. 165 vd.

4. Tarihselci bir yorumda Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin bilimsel açıdan kendine özgülüğü ortadan kalkar. Bu eleştiri ya felsefi bir eleştiri olarak (Horkheimer) ya da toplumsal varlığın bütünselliği açısından politik ekonominin bir incelenmesi olarak (Marcuse) görülür ancak bilimsel bir işlem olarak değerlendirilmez. Bu, Marx'ın kendi çalışmasını kavrayışından ve genel olarak epistemolojisinden gözle görülür ölçüde farklıdır. Bu bağlamda Marx, düşüncenin dört düzeyi arasında ayrım yaptı: Ekonomik öznelerin kendileri ve ekonomiyle ilgili o anki görüşleri; bu görüşler üzerinde temellenen özel ideolojiler ve spekülatif sistemler; eski bilim (her şeyden önce, Marx'ın bir zamanlar bilim olarak gördüğü ancak kendi eleştirisinin onu aştığı Ricardo'nun çalışması); ve son olarak pozitif bilim (Marx'ın kendi kuramı).[13]

5. Bu tarihsel bilgi anlayışının başlıca etkisi onun kapitalizme bakış açısıdır, tabiî ki, onun öz-bilgisini eleştirel kuramın temsil ettiği iddiasıdır. "Tarihin akışında insanlar kendi eylemlerinin bilgisine ulaşırlar ve böylece kendi varlıklarındaki çelişkiyi kavrarlar" (*KT 2*, s. 161). Kapitalizmde bu çelişki mutlaktır; kapitalizm insanlığın yadsınmasıdır. Böylece Eleştirel Kuram için kapitalist toplumun bütün kurumları çelişkili içsel özün yadsınması olur. Bu durumda tarihselci için birkaç seçenek söz konusudur. Eleştirel kuramcılar başlangıç noktaları olarak Marx'ın *Kapital*'de meta kavramına yaklaşımını aldılar ve kapitalizmin esas anlamını şeyleşme olarak yorumladılar. Bu tabiî ki Lukács'ın seçimiydi: "*Kapital*'de meta fetişizmi konusundaki bölümün ... kendi içinde tarihsel materyalizmin tamamında, proletaryanın kapitalist toplumun bilgisi olarak kendi bilgisinin tamamen saklı olduğu söylenebilir."[14] Veya onlar kapitalizmi her şeyin üstünde yabancılaşma bağlamında görerek, emek ve insan etkinliği kavramlarıyla başlayabilirlerdi. Bu seçim, kendilerini, Marx'ın *1884 Elyazma-*

---

[13] Marx'ın bu epistemoloji için en az ve öz formülasyonu belki *Theories of Surplus Value* (Moscow: Progress, 1968), cilt 3, özellikle kaba iktisatla ilgili bölümde bulunabilir. Bkz., Marx-Engels, *Werke* (Berlin: Dietz, 1965), cilt 26: 3, özellikle s. 445.

[14] Lukács, s. 354.

ları üzerine temellendiren bütün kişilerin ortak özelliğidir.[15] Horkheimer ve Adorno –değişimi kapitalizmin temel ilişkisi olarak görüp– üçüncü bir yol izlemeyi tercih ettiler. Bu yorumda kapitalizm, artan bir toplumsal adaletsizlik ve zenginlik ile yoksulluğun onunla birlikte gittiği güç ve baskı kutuplaşması yaratan, adil ve eşit değişimin yadsınmasıdır (*KT 2*, s. 173 vd). Bütün bu tercihler kapitalizm hakkında doğru ve önemli bazı şeyler işaret ediyor ve onu yıkma mücadelesinde kullanılabilecek ve sosyalist bir toplumla yer değiştirecek ideolojik yargılarda bulunuyor. Ancak Marksistlerin görevi ideolojik mücadele ile sınırlı değil ve siyasal eylem kılavuzu olarak bilimin bakış açısıyla, bütün bu tutumlar reddedilmelidir. Onlar gerçek tarihi, tarih felsefesinden, insanın yabancılaşması ya da şeyleşmesinin tarihinden veya Okul'un sözcükleriyle Aydınlanmanın diyalektiğinden elde edilen bir yargıyla yer değiştirirler. Tarih biliminde kapitalizm, üretim güçlerinin ve ilişkilerinin belirli bir birleşimiyle ayırt edilen belirli bir üretim tarzıdır. Bu üretim tarzı hem sınıf mücadelesi sözleşmesini hazırlar hem de onu amaçlar. Üretim tarzının ve toplumsal oluşumun bilimsel bir çözümlemesi olmaksızın, onu tahtından indirecek tutarlı hiçbir sınıf stratejisi geliştirilemez. Frankfurt Okulu Marksizme böyle bir stratejinin kurulmasına yardımcı olacak hiçbir araç sağlamadığı gibi, böylesi her türlü aracı da kınamaktadır.

Liberalizmin Gerçekliği Olarak Faşizm

Gördüğümüz üzere, Frankfurt Okulu'nun tarihselci ideolojisinin tipik özelliği kapitalist toplumsal oluşumun karmaşıklığını somut tarihsel varlıkta kavranan farklı olgusal biçimler tarafından hem ifade edilen hem de maskelenen bir öze indirger. Tarih kendini açığa vurdukça, öz daha fazla görünür hale gelir. Bu ideolojik kavrayış, Frankfurt Okulu faşizm çözümlemesine yönelince ciddi siyasal önem kazandı.

Faşizmin kökenlerini açıklama çabaları 1930'larda ve savaş boyunca bütün anti-faşist entelektüellerin başlıca uğraş alanlarından biriydi. Bu yorumların birçoğu ekonomik ve siyasal sorunlara değil,

---

[15] Marcuse, emeğin yabancılaşmasına önem atfeden devrimci kamptaki ilk kişilerdendi. Bkz., kendisinin "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschafts-wissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", (1933), *KG 2* içinde.

ideolojik ve kültürel öğelere yoğunlaştılar. Kaydetmek gerekir ki, bu kültürel açıklamaların faşist kültürle ilgili yorumları iki karşıt kampa ayrılmakla kalmadı, aynı zamanda bu kampların her ikisi de hem devrimci hem de karşı-devrimci ideologları barındırdı. Bu kamplardan birine göre, faşizm esas olarak irrasyonel bir olgu, akla karşı ayaklanmadır. Tam aksine diğerine göre, yönlendirici rasyonelliğin zaferidir. İlk kampa *Açık Toplum ve Düşmanları* yapıtıyla Karl Popper ve daha sonra *Aklın Yıkımı*'yla György Lukács dâhildir. Frankfurt Okulu kesinlikle ikinci guruba aitti ve orada Friedrich von Hayek gibi gerici kişilerle buluşmuştu. Ancak bu temel çerçeve içinde, Frankfurt Okulu'nun faşizm kuramı durağan kalmadı. 1930 yılı bu gelişmelerin iki ayrı aşaması arasında uygun bir bölünme sağlar.

İlk dönemde, Frankfurt Okulu'nun faşizmin kökenleriyle ilgili görüşü görece Marksizm ve psikanalizde[16] kaynağını bulan iki ana temayı kapsar. Ekonomik düzeyde, faşizm rekabetçi kapitalizmin yerini tekelci kapitalizmin alması ve kapitalizmin ekonomik ve siyasal kriziyle başa çıkabilmek için gücün tekelci kapitalistler tarafından ele geçirilmesi olarak açıklanır. Marcuse, "Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizme Karşı Mücadele" başlıklı göz alıcı makalesinde, liberalizme yönelik faşist saldırıların kalıcı olmadığını, bu iki ideolojinin ve siyasal sistemin aynı toplum biçiminin görece tekelci kapitalizm ve

---

[16] Freudcu psikanaliz ve meta-psikoloji, Frankfurt kuramı açısından büyük önemi haizdi. Temel insani içgüdülerin baskısı olarak uygarlığın psikanalitik bir eleştirisi bu yolla kapitalist uygarlığın Marksist eleştirisine eklendi. Grubun merkezî üyeleri "kültürdeki huzursuzluğu [*Unbehagen*]", toplum ve insan içgüdüsü arasındaki çatışmayı sonrakini toplumsallaştırarak hafifletmeyi reddettiler; Adorno ve Marcuse böyle yaptıkları için önceki çalışma arkadaşları Erich Fromm dâhil yeni-Freudcu revizyonistlere doğrudan saldırdılar. Bkz., Theodor W. Adorno, "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 46, 47 (1967-68); ve özellikle Marcuse, *Eros ve Uygarlık*. Ancak onlar kapitalist topluma özgü gerçeklik ilkesini, performans ilkesini ayrıştırarak Freudcu kurama tarihsel bir karakter kazandırdılar. Bu yaklaşım hem kapitalist toplumun suçlanmasını keskinleştirir hem de "gerçeklik ilkesinin", yani performans ilkesinin "ötesindeki" bir alanla ilişkili olan onun yadsınmasını radikalleştirir. Bunun önkoşulu emeğin kaldırılabileceği çok yüksek bir üretim gücü düzeyidir. Reich'tan farklı olarak, genital anlamda cinsel özgürleşim ve aynı şekilde tüm insani etkinliğin libido etkinliğine harcanması Frankfurt kuramının psikanalitik amacı değildir.

rekabetçi kapitalizm şeklinde farklı aşamaları olduğunu gösterdi. Marcuse, ilkin faşist ideolojide burjuvaziye, yani kâr dürtüsüne yapılan saldırıların rekabetçi kapitalizmin kapitalistlerini hedef aldığına işaret eder. "Üstün ekonomik lidere" (*Wirtschaftsführer*) bağlılık yeminleri edilirken "tüccar"a (*Händler*) küfrediliyordu.[17] Marcuse'ye göre faşizm, kendine en uygun sıçrama tahtasını "toplumun natüralist yorumunda ve irrasyonellikle sonuçlanan liberal rasyonellikte" buldu. "Her ikisi de, toplumun 'doğal' ebedi yasalarına inanırlar. Ekonomi ve toplumun liberal rasyonelleşmesi temelde özeldir, tek bir bireyin rasyonel eylemleriyle ilgilidir; toplumsal amacın her türlü rasyonel belirleniminden yoksundur. Dolayısıyla ekonomik bir kriz, öyle olduğu varsayılan çıkar uyumunu bozmaya başlayınca son bulur. Bu noktada, liberal kuram mevcut sistemin irrasyonel haklılaştırmasına yönelmek zorundadır" (*KG 1*, s. 31; *N*, s. 17-18).

Frankfurt Okulu'nun faşizm açıklamasının ilk aşamasındaki ikinci tema, "erdem" lehine hazcılığı ve mutluluğu aşağılayan faşist ahlâkçılığa genel olarak tinsellik karşıtı burjuva ahlâkı tarafından sağlanan gelenektir.[18] Zevke karşı bu düşmanlık paradoksal olarak Marcuse'nin "olumlayıcı kültür" olarak adlandırdığı şeyde ortaya çıkar; burada mutluluk ve ruh, maddi dünyadan uzak *Kultur* olarak adlandırılan, sadece tinsel bir alana ayrışır. "Olumlayıcı" kültürle, kendi gelişim seyrinde uygarlıktan, bağımsız bir değer alanı olarak zihinsel ve ruhsal dünyanın ayrışmasına yol açan, aynı zamanda uygarlıktan üstün kabul edilen burjuva çağının kültürü kastedilir. Bunun tartışmasız niteliği evrensel olarak zorunlu, ebedi olarak daha güzel ve değerli dünya iddiasının koşulsuz olarak doğrulanması (olumlanması) zorunluluğudur: Gündelik varlık mücadelesinin olgusal dünyasında temelde farklı bir dünya, ancak yine de olguların durumunda hiçbir dönüşüm olmaksızın her bir kişi tarafından kendi içinde gerçekleştirilebilir" (*KG 1*, s. 63; *N*, s. 95). Faşist-öncesi dönemde bu kültür içselleştirme (*Verinnerlichung*) olarak nitelenebilirdi, ancak "olumlayıcı kültürün en son dönemi boyunca, bu soyut içsel topluluk (soyut, çünkü gerçek antagonizmaları dokunmadan bırakmıştır) aynı şekilde

---

[17] Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in totalitaren Staatsauffassung", *KG 1*, s. 25; *N*, s. 11-12.

[18] Bkz., Marcuse; Max Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZfS* (1936 vd).

soyut bir dışsal topluluğa dönüştü. Birey yanlış kolektivite içine sokuldu (ırk, halk, kan ve toprak)" (*KG 1*, s. 93; *N*, s. 125).

Frankfurt Okulu'na göre, genelde kültürden ayrı olarak, faşizmdeki önemli öğe, sade vatandaşın faşist baskıyı olanaklı kılan psikolojisi; otoriter kişilik olarak anılan durumdur. Frankfurt Okulu'na göre, otoriter kişilik de klasik burjuva çağının bir ürünüydü. Başlıca bölümleri Fromm, Horkheimer ve Marcuse tarafından yazılan *Otorite ve Aile Üstüne İncelemeler* başlıklı devasa kolektif yapıtta, Frankfurt Okulu ailenin mevcut toplumu sürdüren bir mekanizma olarak nasıl işlev gördüğünü ve daha özel olarak da burjuva ailenin, otoriterliğin beyinlere kazınmasında nasıl bir işlev taşıdığını araştırdı.

1939'da İspanya Cumhuriyeti yenildi, Molotov ve Ribbentrop Nazi-Sovyet Paktını imzaladılar ve II. Dünya Savaşı patladı. Bu, 1930'ların entelektüel Sol'u için tartışmasız bir krizdi. Bunun Frankfurt Okulu üzerindeki etkisi önce yalnızca siyasetten pratik bir geri çekilme olarak kaydedildi, kuramda değişiklik gözlenmedi. Dolayısıyla faşizm onun kuramının içeriğini pek fazla değiştirmedi, ancak temalar çok daha keskin olarak ifade edildi. Bu, Horkheimer'in o yılın Eylülünün ilk günlerinde tamamlanan *Yahudiler ve Avrupa* başlıklı denemesinde çok açık görüldü.[19] Horkheimer, mevcut krizin Marksizmi sorgulamaktan uzak olduğunu, ancak onun güç ilişkileri, tekelci eğilimler ve kapitalist toplumda krizlerin patlak vermesiyle ilgili çözümlemelerini doğruladığını ileri sürer. "Kapitalizmi konuşmak istemeyen kişi, faşizm konusunda da sessiz kalmalıdır." (*JE*, s. 115) "[Marksist] kuram, çıkarların uyumu mitini yıktı; liberal ekonomik süreci hâkimiyet ilişkilerinin mülkiyet eşitsizliğinin zorladığı serbest sözleşme aracılığıyla yeniden üretimi olarak sundu. Uzlaşma şimdi ortadan kalktı. Faşizm bu kuramın en başından beri kavradığı üzere, modern toplumun gerçeğidir." (*JE*, s. 116)

---

[19] Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", *ZfS* (1939) (Bundan böyle *JE* olarak anılacaktır). Karakteristik olarak, yazarın Marksizme bağlılığını bu kadar kararlı ifade edişi *KT*'den çıkarılmıştır. Bu makale ne kadar çılgın olursa olsun, James Burnham gibi döneklerin "yönetsel devrim" düşüncesini tertiplemeye başladıkları hatırlanmalıdır.

Tahakküm Olarak Mantık

Ancak siyasetten geri çekilmek, Frankfurt Okulu'nda 1930'larda bile mevcut olan soyut türünden bile çekilmek, son kertede kuramı ve kuramın bir parçası olarak faşizm kuramını da doğrudan etkiledi. Bu en açık şekilde savaş boyunca yazılan Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* yapıtında görülür. Horkheimer ve Adorno sorarlar: "Doğru bir insanlık durumu yerine, neden insanlık yeni bir tür barbarlığa batıyor?" Burada Popper'in *Açık Toplum Düşmanları* ile von Hayek'in *Kölelik Yolu* yapıtı karşılaştırılabilir. Bu iki yazar, suçu sosyalizm ve emek hareketi üzerine yıkarlar: Popper, çünkü Marksizm güya "tedrici toplumsal mühendisliği" tarihselcilik ve ütopyacılıkla yer değiştirdi; Hayek, çünkü sosyalizm rekabetçi kapitalizm cennetine planlama ve devlet müdahalesi düşüncesini soktu. Soruya Horkheimer ve Adorno'nun yanıtı, tabii ki oldukça farklı. Onlara göre faşizm, liberal Aydınlanmanın öz-yıkımıdır. Faşizm, kapitalist pazardaki serbest değişime apaçık içkin olan gerçek eşitsizlikleri ve baskıyı çıplak bir şekilde göstermesi anlamında, yalnızca liberalizmin *bir gerçeği* değildir. Faşizm, Bacon'la başlayan insanı hurafelerin zincirinden kurtarma şeklindeki her türlü burjuva aydınlanmasının amacının da gerçeğidir. Ana suçlu, pazar ve üretim ilişkileri değil, ama doğa bilimleri ve onun epistemolojideki ampirist kopyasıdır. Bilim ve mantığın her türlü anlamı sorgulanmaya başladı:

> Bundan yıllar önce fark ettik ki, modern bilimsel örgütün [*Betrieb*] büyük keşifleri kuramsal kültürde artan bir düşüş pahasına yapılmıştır; ancak biz, hâlâ yapacağımız katkı öncelikle eleştiriye veya belirli kuramların sürdürülmesine hasredildiği müddetçe, bu örgütü takip etmemiz gerektiğine inanıyoruz. En azından bu, tematik olarak geleneksel disiplinlere, sosyolojiye, psikolojiye ve epistemolojiye bağlı bir şekilde tasarlandı. Ancak burada bir araya getirdiğimiz fragmanlar, bu inancı terk etmemiz gerektiğini gösteriyor. Bilimsel geleneğin dikkatli bir gözlem ve incelemesi, öncelikle pozitivist sansürün onu gereksiz bir ağırlık gibi unutulmaya terk ettiği bir durumda, bilginin bir ânını meydana getirir, ancak burjuva uygarlığının günümüzdeki çöküşünde, yalnızca örgüt değil, bilimin anlamı bile sorgulanır hale geldi. [*DA*, s. 5]

Horkheimer'in eleştirel kuram için programı hâlâ Lukácsçı konumunu sürdürdü: Program, kökten toplumsal değişimlere bağlanmanın aksine, düşünümseldi. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yine de odak, tamamen hâkimiyetin aracı olarak bilim üzerindeydi.[20] Şimdi doğal bilim ve Bacon'ın ampirist bilgi kuramı başlıca saldırı hedefiydi: "İnsanların doğadan öğrenmek istedikleri şey, onu ve insanları tamamen hâkimiyet altına almak amacıyla onu nasıl kullanacaklarıdır." "Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynıdır. Onları yönlendirebilecekleri ölçüde tanıyorlar" (*DA*, s. 14, 20). Böyle bir mantık, niteliksel ve bireysel benzersizliğe duyarsızlıktan dolayı kirlenmiştir. Bu mantık doğrudan emeğin kapitalist rasyonelleşmesiyle bağlantılıdır. "Mantıkta açığa çıkan, bireysel olana karşı ilgisizlik ekonomik sürecin sonuçlarını belirler" (*DA*, s. 238). Faşizm, onu her türlü ahlâki kaygıdan soyutlayarak bilime hak ettiği tüm onuru bahşetti. "Totaliter düzen... her yönüyle hesaplamacı düşünceye yatırım yapmış ve böyle bir bilimi savunmuştur" (*DA*, s. 106).

Üstelik, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazıldığı biçim bu mantık ve bilim eleştirisini hesaba katar. Kitap felsefi fragmanlar koleksiyonudur (aynı zamanda yazılan Adorno'nun *Minima Moralia*'sı da benzer şekilde aforizmalar koleksiyonudur). Teması, dünyanın büyüsünün bozulması [*Entzauberung*] olarak tarif edilen Aydınlanmanın içsel çelişkileri ve çelişkilerin yol açtığı öz-yıkımdır.[21] Bu diyalektik için bir alegori *Odysseia*'nın on ikinci kitabında bulunabilir; orada Ulysses'in gemisi son derece güzel şarkılarıyla insanların kendilerini geçmişte kaybetmelerine yol açan Sirenlerin* yanından geçmek zorundadır. Ulysses bu tehlikeyle iki şekilde başa çıkar. Onun kendi denizcileri için bir çözümü vardır: Onların kulaklarını balmumuyla kapatır. "İşçi, çevresinde olup biten her şeyi görmezlikten gelip canlı ve odaklanmış bir şekilde dosdoğru ileriye bakmalıdır." Diğer çözüm ise, kendisi ya da toprak sahibi içindir; kendini direğe bağlatır. Böylece o sirenlerin şarkılarından zevk duyabilir; sirenlerin baştan çıka-

---

[20] Bkz., *ODM*, özellikle 6. bölüm.

[21] Bu kavram, Max Weber'in, ilk olarak Yahudilikle başlayıp Batı dininden ve genel olarak Batı kültüründe büyünün olmayışı ya da giderek ortadan kalkışı olan rasyonelleşme düşüncesine yakın bir şekilde karşılık gelir.

* Siren: Yunan mitolojisinde denizkızı olarak kurgulanan varlık (ç.n.).

rıcılığını yalnızca düşünümsel bir nesne, bir sanat haline getirmiştir ve baştan çıkarma ne kadar büyük olursa, adamlarına kendini daha sıkı şekilde bağlatır; sanki elindeki gücün artmasıyla mutluluğa ne kadar çok yaklaşırsa, giderek daha fazla inatla, kendi mutluluğunu reddeden bir burjuva gibi (*DA*, s. 47 vd). "Doğal olan her şeyin otokratik özneye boyun eğdirilmesi[nin], hiçbir şeyden haberi bulunmayan nesnenin, doğanın tahakküm altına alınmasıyla zirve noktasına ulaştığı"nı (*DA*, s. 10) göstermek için, bu temanın izi daha sonra Kant, de Sade ve Nietzsche'de sürülür. Yazarlar aynı zamanda Aydınlanmanın sanayi kültürüne ve kitle iletişimine dönüşümünü de takip ederler: "Kitlenin aldatılması olarak Aydınlanma."

Kitaptaki en fazla doğrudan siyasal çözümlemeler, antisemitizm üzerine yedi tezde bulunur. En dikkat çekici olanı yedincisidir ve savaştan sonra, faşizmin yenilgisini kutlayan sevinç çığlıklarının ortasında yazılmıştır. Tam olarak bu anda, Horkheimer ve Adorno faşizm ve antisemitizmin mevcut parti siyasetinin tam da yapısında varlığını sürdürdüğünü savundular. Bu tezin tonu ilk cümlelerde ortaya kondu: "Artık antisemitikler yok. Son antisemitikler, anti-liberal fikirlerini seslendirmek isteyen liberallerdi" (*DA*, s. 235). O halde antisemitizmin korunması, ABD siyasal sisteminin gerçekliğince resmedildi, "aday listesi" (örneğin, Nixon-Agnew listesi). "Antisemitik yargı daima kalıplaşmış düşüncenin bir endeksidir. Bugünkü kalıplaşmış olan, arta kalmış olan her şeydir. İnsanlar hâlâ tercihte bulunuyorlar ancak yalnızca totaliteler arasında. Antisemitik psikolojinin yerini büyük ölçüde faşist listeye, kavgacı ağır sanayi sloganları listesine yalnızca bir evet demek kaldı" (*DA*, s. 236). Oy listesi mantığı her tarafa yayılan bireyselliğin yadsınması sürecinin bir parçasıdır. İlerici partilere bile bu temelde saldırılır. "Her halükârda, oy pusulası düşüncesine yol açan gelişmelerin temeli, bütün özel enerjileri film stüdyosundan savaş alanına, emeğin bir tek, eşit ve soyut bir biçimine evrensel olarak indirgenmesidir. Ancak bu tür koşullardan daha insani bir duruma geçiş gözlenmiyor çünkü kötüye de, iyiye de aynı şeyler oluyor. İlerici oy listesi üzerindeki özgürlük, Yahudilere düşmanlığın kimyasal güvene olduğu kadar, güç siyaseti ilişkilerine de dışsaldır" (*DA*, s. 243).[22]

---

[22] Öyleyse, tüm kapitalist toplumların bugün hâlâ faşist olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu düşünce "*Spätkapitalismus*" (geç kapitalizm) kavra-

Faşizmin bu şekilde ele alınışı açıkça tarihselciliğin sınırlarını gösterir. Faşizmi, olguların arkasındaki öz, modern (kapitalist) toplumun "gerçekliği" olarak yorumlamak Marksist çözümlemenin asıl amacını, Lenin'in "somut durumun somut çözümlemesi" olarak adlandırdığı şeyi hiçbir biçimde başaramaz. Onun kökleri ne kadar tekelci kapitalizmin yapısına yerleşmiş olursa olsun, faşizm belirli tarihsel konjonktürlerde yükselen tekelci kapitalist devletin özel bir türüdür.[23] Bunu tespit etmekte başarısız kalınması, Frankfurt Okulu'nu, Komintern'in Üçüncü Dönem olarak bilinen 1928'deki Altıncı Konferansında benimsediği konumu kabul eder: Faşizm, o konferansta kapitalizmin kaçınılmaz ve yükselen aşaması olarak görülmüştü. Tüm virtüözlüğüne karşın Frankfurt Okulu'nun faşizm açıklaması nihai olarak kuramsal iktidarsızlığının bir örneğiydi. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin teması burjuva aklmın öz yıkımıdır; ancak bu kuramın kendisi entelektüel radikalizmin öz-yıkımının bir örneğidir. Kesinlikle, yazarların burjuva toplumu ve kültürü reddeden radikalizmi, sosyalist kuramın (bilimin) silahlarını onların elinden alır ve onları spekülatif felsefi fragmanlara geri çekilmeye zorlar.

Bilimin felsefeye indirgenmesi, Frankfurt Okulu kuramı test örneğinde çifte gizemleştirme olarak böylece ortaya çıkar. Bilimlerin mantığının faşizmden sorumlu tutularak doğrudan mahkûm edilmesi, faşizmin, onunla etkili bir şekilde savaşıma yardımcı olabilecek konjonktürel bir kuramının geliştirmesini olanaksız kılar. Marksist bilimsel kavramlardan kapitalist toplumun felsefi (ideolojik) eleştirisine geri çekilmek, bu durumda onunla ilgili bir kuramın yokluğu kusurunu gizler.

Horkheimer'in Siyasal Çöküşü

Frankfurt Okulu'nun ikinci indirgemeci niteliği, gördüğümüz üzere, siyasetin felsefeye indirgenmesidir. Bunun irdelenmesi, okulun siyasal eyleme yönelik tutumunu çözümlemeyi gerektirir. Bunda da bir evrim var; ancak savaş sonrası yıllarda okulun siyasal ayrışmasından

---

mında somutlaşarak özellikle Almanya'da son zamanlardaki öğrenci düşüncesini etkisi altına aldı.

[23] Bkz., Quintin Hoare, "What is Fascism?", *New Left Review* 20 (Summer 1963).

dolayı bu daha da karmaşıktır. Gördüğümüz gibi, onların ilk konumları, Horkheimer'in 1937'deki program niteliğindeki metninde temsil edildiği üzere, Lukács'ın konumuna benzemektedir. Proletarya hâlâ devrimi gerçekleştirecek aktör olarak görülüyordu ve siyasetin amacı gerçekleşmiş bir proleter sınıf bilinci içinde felsefe ve proletaryanın birliğiydi. Yine de, 1930'ların sonlarında bu devrimci birleşmenin âciliyeti karşısında genç Lukács'ın inançlarını sürdürmek olanaksızdı.[24]

Nazi-Sovyet paktının 1939'da imzalanmasından sonra, bu ilk kuşkuculuk derinleşti. Kasvetli siyasal durum siyasetten geri çekilmeye yol açtı, ancak boyun eğmeyle sonuçlanmadı. "Büyük güçlerin ittifakından hiçbir şey umulmamalıdır. Totaliter ekonominin çöküşüne güven duyulmamalıdır... Alman işçilerine ayağa kalkması için dışarıdan çağrıda bulunmanın içi tamamen boştur. Yalnızca siyasette oynayabilen kişi bundan kaçınmalıdır. Kafa karışıklığı o kadar yaygın ki, doğrunun pratik değeri ne kadar çoksa, o kadar az kasıtlı eylemlere bulaşır." (*JE*, s. 135) Horkheimer, Yahudilerin sadık bir şekilde yanlış tanrılara tapmayı reddetmelerini anımsar: "Tanrı'ya dek uzanan, mevcut otoriteye karşı saygı eksikliği, yaşamlarını Demir Perde Avrupası'nda daha iyi bir yaşama hazırlanmak için adamayı sürdüren kişilerin dinidir." (*JE*, s. 136) Komünizm karşıtlığı konusunda bu aşamada söylenen bir şey yok.

Horkheimer ve Adorno'nun savaş sonrası siyasal konumu, üç boyuta sahipti: Eleştirel kuramın saf bir kuram olarak korunması; siyasetten seçkin bir bireyciliğe geri çekilme; ve akademik bütünleşme. Yine de geç dönem çalışmalarından hiçbiri ne eleştirel kuramı ne de onun Marx ve Engels'le ilişkisini yadsıdı.[25] Hattâ *Negative Dialektik*'te Adorno, Eleştirel Kuramı şeyleşme kavramının merkezine yerleştirmenin yalnızca onun yönetici bilinç tarafından idealistçe kabul edilmesine hizmet edeceği zemininde, açıkça "genç Marx'ın" idealistçe kullanılışını küçümser.[26] Onlar aynı zamanda kendi konumla-

---

[24] Yukarıya bkz.

[25] Örneğin bkz., Max Horkheimer, "Theismus-Atheismus", *Zeugnisse* (Frankfurt, 1963), bundan böyle *TA* olarak anılacak; kendisinin *KT*'ye önsözü; Adorno'nun *Negative Dialektik*'i.

[26] Adorno, *Negative Dialektik*, s. 189.

rıyla muhafazakâr *Kulturkritik* arasında sıkı bir ayrışma çizgisini gözettiler.[27]

Horkheimer'in programında Eleştirel Kuram, baskı altına alınmış sınıfların siyasal eyleminin bir parçası olarak tanımlanmıştı. 1940'ların ortasından itibaren Eleştirel Kuram bireysel zihinden başka bir yerlere yerleştirildi. Horkheimer ve Adorno'nun bu dönemdeki çalışmalarının genel haykırışının, totaliter dünyada hâlâ bir şeylerin mümkün olabileceği tek yerin "bireysel alan" olduğu ve buradaki görevin "yönetilen dünyanın" davetsiz gelen zalimliğine karşı direnmek olduğu inancına dayandığı söylenebilir. Bu, Adorno'nun *Minima Moralia* (1951) adlı yapıtının girişinde de ifade edilir: "Doğrudan doğruya farklılığın kökünden kazınmasını haykıran totaliter söz birliğinin bakış açısına göre, özgürleştirici bazı toplumsal güçler geçici olarak bireysel olan alanda bile bir araya gelebilir. Eleştirel Kuram kötü bir vicdan olmaksızın sonrakinin içine yerleşebilir."[28] Horkheimer bir on yıl sonra şöyle ekledi: "Yönlendirilen insan blokları tarafından kaplanmış bir dünya çağının başladığı bir dönemde, çalışmamızın, Hıristiyanlığın kurucusunun da aralarında olduğu tarihin kurbanları gibi direniş göstermeye istekli insanları bulacağını umut ediyoruz." (*TA*, s:19) Bu dinsel çözüm zamanla Yahudi bir biçim almıştır.

Frankfurt Okulu'nun Batı Alman kanadının akademik bütünleşmesi 1950'de basılan *Otoriteryan Kişilik* tarafından çok iyi temsil edilmektedir; Adorno'nun kıdemli yazarı, Horkheimer'in yöneticisi olduğu araştırma projesinin tamamı *Önyargı İncelemeleri* başlığını taşıyordu. Burada bireysel psikoloji üzerindeki vurgu, kuram, yöntem ve siyasal sonuçlarda tamamen burjuva sosyal psikolojisine bir boyun eğiş halini alır. Horkheimer önsözde şöyle der: "Önyargının toplumsal yönlerinden ziyade kişisel ve psikolojik yönlerine aşırı vurgu yapmamız okuyucuyu şaşırtabilir. Bu, kişisel psikanalitik çözümleme için ne bir kişisel tercihtir ne de irrasyonel düşmanlık nedeninin son tahlilde toplumsal düş kırıklıklarında ve adaletsizlikte bulunabileceğini görememektir. Bizim amacımız yalnızca önyargıyı tarif etmek değil, fakat kökünün kazınmasına yardımcı olmak amacıyla onu

---

[27] Örneğin bkz., Adorno, *Prismen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1963). *Prisms* olarak çevrilmiştir (London: Neville Spearman, 1967).

[28] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt: Suhrkamp, 1951), s. 29. Horkheimer'la mülâkat için bkz., *Der Spiegel* (5 Ocak, 1970).

açıklamaktır... *Kökünü kazımak* bilimsel olarak ulaşılan anlama temelinde bilimsel olarak planlanan bir *yeniden eğitim anlamına gelir* ve eğitim, sınırlı anlamda, doğası gereği kişisel ve psikolojiktir."[29] *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki antisemitizm üzerine son tezde, antisemitizm hem Doğu hem de Batı'da modern siyasal sistemin tam merkezine yerleşmiştir. Burada o, Adenauer hükümeti veya Almanya'daki Batılı işgal otoriteleri tarafından verilecek kişisel eğitimle birdenbire lağvedilebilecek bir şey haline gelir. Adorno'nun bilinçli anti-otoriter kişilik tipini "gerçek liberal" olarak nitelemesi anlamlıdır.[30] Bu, faşizmin, liberalizmin gerçeği olduğu ve antisemitiğin kendi anti-liberal fikrini seslendirmek isteyen liberal olduğu tezinden hayli uzakta bir yerdedir.

Kuramın formel olarak sürdürülmesinin birleşik öğelerinin etkisi, yani kendine özgü bireyselleşme ve akademik bütünleşme, birikmiş bir gizemleştirmedir. Buradaki formül, kitleler tarafından deneyimlenen siyasetle doğrudan ilişkisi dahi olmaksızın, kendinden gurur duyarcasına akademik kurumun rahat köşesine yerleşen saf bir ideolojik radikalizme meşruluk sağlar. Ancak hâlâ Marx'ın yorumuna geri dönen bir Eleştirel Kuramı işler.

Bu gelişme 1937 ve hattâ 1939'da anti-komünizmin kararlı bir reddinden geriye çekilmeye eşlik etmiştir. *Aydınlamanın Diyalektiği* zaten Sovyetler Birliği ve Birleşik Devletler arasındaki seçeneğin iki eşit kötü arasındaki, iki totaliter "oy listesi" arasındaki bir seçim olduğunu imâ eder ve soğuk savaş döneminde Horkheimer ve Adorno, kendilerini Doğu'ya karşı, daha fazla Batı'ya bağlarlar. Horkheimer kendisinin yalnızca komünist devletleri değil aynı zamanda "abartılı ulusçuluklar"ıyla "geri kalmış devletler"i de içeren "totaliter dünya" nın tehditlerine karşı, en uygar veya "Avrupalı" devletlere bağlı olduğunu sürekli ileri sürmüştür. (*TA*, s. 23) *Önyargı İncelemeleri*'nin

---

[29] *Otoriteryan Kişilik* (New York: Harper & Row, 1950), s. vii. Okuyucu, Frankfurt Okulu'nu bilimi reddettiği için eleştirdikten sonra "bilimsel olarak ulaşılan" bu bariz politikaya başvurmayı reddetmekle nankör olduğumu hissedebilirler. Ancak bilime başvurmak bilimselliği gerektirmez. Burada kastedilen burjuva sosyal psikolojisi ideolojisidir. Bu Frankfurt aşırı radikalizmi paradoksunun diğer bir örneğidir: Felsefi olarak itham edilen kategoriler akademik söyleme geri kayarlar.

[30] *a.g.e.*, s. 781.

eski yönetmenine göre, Kaiser II. Wilhelm'in "sarı ırk tehdidi... bugün yalnızca ciddi şekilde değil", fakat aynı zamanda "belki görünenden çok daha acil şekilde dikkate alınmalıdır" her ne kadar Avrupa'ya yönelik "tek tehdit gerçekten o olmasa da."[31]

Marcuse: Bütünlük ve Çelişki

Marcuse'nin siyasal evrimi kutuplu bir karşıtlıktır ve onun siyasal geçmişi ibret alınacak durumdadır. Ancak bu, zorunlu olarak onun düşünceleriyle okulun diğer üyelerinin düşünceleri arasında, onun düşüncesinin kuramsal yapısı ve okulun diğer üyelerininki arasında derin çatlaklar olduğunu imâ etmez. İdeolojik bir bakış açısı birçok siyasal konuma uymaya eğilimlidir ve uyabilmelidir.[32] Yine de, önemli bir kuramsal farklılık 1937'de bile fark edilebilir. Bu, felsefe ve toplum kuramı olarak Marksizm arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Horkheimer'in programının *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'nde "Felsefe ve Eleştirel Teori" başlığıyla yayınını takip eden tartışmada, bu farklılık güçlükle görülebilir. Horkheimer, "eleştirel toplum kuramının... iktisat biliminin eleştirisi olarak bile felsefi kaldığını" ileri sürer. Bu öyledir; çünkü Eleştirel Kuram uzmanlaşmış iktisat disiplininden daha fazla bir şeydir, o bir kuram ve insan varlığının bütünü ile ilgili bir değerlendirmedir. Halbuki Marcuse'ye göre, bu uzmanlaşmış iktisat biliminin taşkınlığı yine de klasik felsefenin vârisi olan eleştirel toplum kuramı içinde yer almaktadır. "Felsefe böylece materyalist kuramın ekonomi kavramlarında ortaya çıkar, onların her biri akademik ekonomi disiplininin kullandığı ekonomik kavramlardan daha fazlasıdır. Kuram, insanın ve onun dünyasının bütünlüğünü kendi toplumsal varlığı bağlamında açıklamayı iddia ettiğinden dolayı daha fazlasıdır. Ancak bu durumda, bu kavramları felsefi kavramlara indirgemek yanlış olacaktır. Tam aksine kuramla ilgili felsefi içerik ekonomik yapıdan çıkartılmalıdır" (*KG 1*, s.102; *N* s.134-135).

---

[31] Max Horkheimer, s. "On the Concept of Freedom", *Diogenes*, no: 53 (1966).

[32] Habermas'ın, onun siyasal duruşunun Heideggerci formasyonunda içsel olan bir aktivizmden kaynaklandığı iddiasını pek ciddiye almaya değmez. Bkz., Habermas (der.), *Antworten auf Marcuse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), s. 12.

Eleştirel Kuram ve felsefe arasındaki ilişkinin bu şekilde kavranışı, *Us ve Devrim*'in (*Hegel ve Sosyal Kuramın Yükselişi*) alt başlığını açıklar. "Eğer bu felsefenin ötesinde herhangi bir gelişme olacaksa, bu, felsefenin kendisinin ötesindeki bir ilerleme olmalıdır ve aynı zamanda felsefenin kendi kaderini bağladığı toplumsal ve siyasal düzenin ötesinde olmalıdır."[33] 1948'de Marcuse, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* eleştirisiyle felsefeyi reddeden bir toplumsal kuram olarak Marksizme duyulan bağlılığı yeniden ifade etmiştir. "[Hegel'in felsefesinden] somutlaşmaya yönelik daha ileri bir adım felsefenin kendisinin ötesine, dışına çıkmak anlamına gelir. Bu tür bir dışa taşma Hegel'in felsefesine muhalefette ortaya çıkar... Fakat, ne Kierkegaard ne de Marx varoluşçu felsefeyi yazdı. Onlar somut varlıkla kavgaya tutuştuklarından felsefeden uzak durdular; onu terk ettiler ve reddettiler... Marx'a göre, '*réalité humaine*' kavramı politik ekonominin eleştirisi ve sosyalist devrimin kuramıdır" (*KG 2*, s. 83; *Philosophy and Phenomenological Research* 7 [March 1948]: 335).

Ancak bu entelektüel farklılıklar çok ileriye götürülmemelidir. Marcuse'nin en önemli yapıtı *Tek Boyutlu İnsan*, sıkı bir şekilde Frankfurt geleneğinde yer alır ve onun kuramsal hatalarını paylaşır. Özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni şekillendiren kendini-yıkıcı aşırı entelektüel rasyonalizmin hatasını paylaşır. Marcuse'nin 1930' lardaki denemesinin 1965'teki yeniden basımına yazdığı önsözde açıkladığı gibi: "Çelişkili düşünce statükoya muhalefetinde daha fazla negatif ve daha fazla ütopyacı olmalıdır. Bu, 1930'lardaki kuramsal denemelerimle ilişkilendirilince bana mevcut durumun zorunluluğu gibi görünüyor" (*KG 1*, s. 16; *N*, s. xx). Ancak *Tek Boyutlu İnsan*'da gerçekleştirildiği üzere, bu proje kendi özünde yoğun bir çelişkiyi barındırır. Kitap, sanayi toplumunun bir resmi veya "en fazla gelişmiş çağdaş toplumlar"ın bir resmi olarak algılanır görünmesine karşın, aslında oldukça konjonktürel bir çalışmadır. Birleşik Devletler'in 1950'lerdeki ve 1960'ların başındaki durumu, öğrenci hareketleri ve işçi sınıfı direnişinin yükselmesinden önceki ve ABD'nin Batı Avrupa ve Japonya üzerindeki üstünlüğünün parçalanmasının görünür olmasından önceki durumlar tarafından belirlenen konjonktürel bir çalış-

---

[33] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Oxford University Press, 1941), s. 257.

madır.[34] Marcuse'nin zayıflığı, gelecekteki bu eğilimleri görmeyişindeki başarısızlığı değildir, fakat çözümlemesinin bunları keşfedebilecek hiçbir kavram sunmamasıdır. Marcuse'nin kendisinin söylediği gibi, "bireysel toplum kuramı bugün ve gelecek arasındaki boşluğu birbirine bağlayacak hiçbir kavrama sahip değildir." (*ODM*, s. 14) Üstelik Marksist modern tekelci kapitalizm çözümlemesini kullanmak yerine Marcuse, Berle'ün ve Means'in *Modern Korporasyon ve Özel Mülkiyet*, William H. Whyte'ın *İnsan Örgütü* ve Vance Packard'ın yazıları gibi çalışmalara dayanır. İşçi sınıfının bütünleşmesi ile ilgili can alıcı tartışma, akademik Amerikan sosyolojisine referansla karakteristik bir şekilde sürdürülmektedir. Bir kez daha eleştirinin radikalizmi kendi ideolojik nesnesine dokunmaksızın bırakılmıştır.

Tek Boyutlu İnsan, Marcuse ve onun teknolojiye, felsefeye ve klasik burjuva kültürüne karşı tutumunda geriye doğru atılan bir adımı temsil ediyor. Marcuse, *Sovyet Marksizmi* teknolojisinin esasında taraflı bir niteliğinin bulunduğu şeklindeki Marksist anlayışı sahiplendi ve onu kendi Sovyet toplumu çözümlenmesinde köşe taşı yaptı; ulusal ekonomiden sosyalist ekonomiye geçiş, baskıcı devletin yerinden oynatılmasını ve aşağıdan denetimin yerleşmesini mümkün kılan bir devrimdir.[35] *Tek Boyutlu İnsan*'da karşıt görüşler egemen olmuştur: "Teknolojinin 'tarafsızlığı' şeklindeki geleneksel nosyon artık sürdürülemez...Teknolojik toplum, teknikler kavramında ve tekniklerin inşası yoluyla zaten işleyen bir tahakküm sistemidir." (*ODM*, s. 14) İkinci olarak, *Tek Boyutlu İnsan*'daki felsefe ve onun rolünün kavranışı Marcuse'nin daha önceki konumunun örtük de olsa bir reddidir. Felsefeyi Marksist toplum kuramı ile değiştirme ihtiyacını öne sürmek yerine *Tek Boyutlu İnsan* geçerli söyleme karşıt kavramlarla, felsefeyi klasik idealist anlamda tanımlar ve sürdürür. Bu dönüş belki takip eden cümlede en açık şekilde ifade edilmiştir; Marcuse burada sorunun felsefeyi toplum kuramı ve siyasetle yer değiştirmek yerine, siyaseti felsefe ile yer değiştirmek olduğunu ileri sürer: "Totaliter dö-

[34] Vietnam Savaşı'nın etkileri için bkz., benim "From Petrograd to Saigon", *New Left Review* 48 (1968); ABD kapitalizminin yeni eğilimleri için bkz., Ernest Mandel, "Where is America Going", *New Left Review* 54 (1969) ve "The Laws of Uneven Development", *New Left Review* 59 (1970).

[35] Herbert Marcuse, *Soviet Marxism* (New York: Columbia University Press, 1958), s. 160-191.

nemde felsefenin tedavi edici işlevi siyasal bir görev olabilir... Bu durumda siyaset, felsefede ortaya çıkan özel bir disiplin veya çözümleme nesnesi ya da özel bir siyasal felsefe olarak değil, kavramları sakatlanmamış gerçekliği kavrama niyetindeki bir felsefe olarak gözükür" (*ODM,* s. 156). Üçüncü olarak, yukarıda anılan 1937'deki makalede tartışılan "olumlayıcı kültür kavramı, burjuva toplum tarafından gündelik yaşamda reddedilen değerlerin yüksek kültür alanında onaylandığı yüceltilmiş burjuva kültürü, "baskıcı dışavurum" kavramı ile yer değiştirir. Burada çözümleme nesnesindeki bir burjuva toplum türünden diğerine doğru bir değişimle ilgileniyoruz ve bu anlamda, baskıcı dışavurum önemli ve yararlı bir çözümleme aracıdır. Ancak aşırı entelektüel radikalizmin diğer bir paradoksunda, bir zamanlar olumlayıcı kültür olarak suçlanan şey şimdi toplumun yoksunluğu suçlanarak, bir yadsıma kültürü olarak alkışla karşılanır. (*ODM,* s. 58 vd.) *Tek Boyutlu İnsan*'da mantık ve bilimin bütün yapısını reddetmeyle işe koyulan eleştiri, kendi toplumsal çözümlemesini sözde liberal bir gazetecilik ve akademik sosyoloji üzerine temellendirir ve Marksizmi dahi yeterince negatif bulmayan bir eleştiri olumlayıcı burjuva kültürünü negatif bir kültüre dönüştürür.[36]

Yadsımanın Yadsınması

Öyleyse Marcuse'nin tüm çalışmaları içinde *Tek Boyutlu İnsan,* Frankfurt Okulu'nun ana görüşüne en yakın olan çalışmasıdır. Fakat o aynı zamanda muhtemelen okulun kırk yıllık yaşamı boyunca üretilen başka çalışmalardan çok daha fazla siyasal bir etkiye sahip olan kitaptır. Karamsarlığına rağmen bu kitap, 1960'ların sonlarındaki öğrenci ayaklanmalarının standart metinlerinden biri oldu; fakat Frankfurt Okulu ve daha sonraki öğrenci ayaklanmaları arasındaki bağlantıları incelemeden önce, bu siyasal konumları belirleyen kavramları incelemeliyiz. Bunlardan en önemlisi doğrudan doğruya okulun kapitalist toplum eleştirisinin aşırı radikalizminden kaynaklanır. Eleştirel Kuram kapitalist toplumdaki her türlü varlığı (proletarya

---

[36] Bu eleştirel yorumlar *Tek Boyutlu İnsan* ile Horkheimer ve Adorno'nun savaş sonrası çalışmaları arasındaki farklılıkları yok etmemelidir. Önceki, hâlâ doğrudan siyasal çağrışımda bulunan somut bir toplumsal çözümleme girişimidir.

gibi) reddeder ve devrimin özü olarak en saf yadsımanın, yani yadsımanın yadsınmasının peşine düşer. Bu Hegelci devrimci değişim anlayışı Frankfurt düşüncesinde merkezî ve etkili bir rol oynadı. Mevcut kuramsal ve ideolojik söylemlerin mutlak yadsınmasına yönelik arayışlarında Frankfurt Okulu düşünürleri kendilerini, bilimsel, toplumsal çözümlemenin ve formel mantığın dışına çıkmaya zorlanmış hissettiler. Horkheimer'in eleştirel kurama dair 1937 programı, kendini toplumsal yeniden üretim sürecinden söküp çıkaracak bir Arşimet noktası bulmaya çabaladı. 1940'larda Horkheimer ve Adorno, kendi toplumsal eleştirilerini yalnızca felsefi fragmanlarla formüle ederek daha ileri gitmeyi zorunlu gördüler çünkü herhangi bir sürekli söylem olumlamaya sapmaya yazgılıydı. Yadsımanın mutlak yadsınmasına yönelik arayış Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da Marksizmden geri çekilmesinin de gerekçesidir: "Bu kategorilerin (toplum, sınıf, birey vb.) eleştirel niyetini yeniden ele geçirme çabası ve amacın toplumsal gerçeklik tarafından nasıl iptal edildiğini anlamak, başından itibaren tarihsel eylemle birleşmiş bir kuramdan soyuta, spekülatif düşünceye geri gitmektir; politik ekonominin eleştirisinden felsefeye dönmektir. Eleştirinin bu ideolojik niteliği çözümlemenin toplumun pozitif olduğu kadar negatif, üretici olduğu kadar yıkıcı eğilimlerinin dışındaki bir konumdan ilerlemeye zorlanmasından kaynaklanır." (*ODM*, s.12 vd.)

Kuramın kendi çabasıyla kendi kendini yukarıya çekme çabası, onu devrimci yapmaz; ancak daha fazla felsefi kılar. Aynı tutum iktisadî sınıf mücadelesinin gelişmiş kapitalist ülkelerde devrimci bir rol oynayabileceğinin inkâr edilmesinde de bulunabilir.[37] Devrimlerin tarihsel deneyimleri gösterir ki, devrimler devrimcilerin taleplerinin mutlak yadsınmasıyla değil fakat belli tarihsel durumlarda zorlanan somut acil taleplerin kararlılığı ya da başarma azmiyle sürdürülmüşlerdir. Pratik devrimciler –Rosa Luxemburg ve aynı şekilde Lenin– böylece daima sınıf mücadelesinin farklı türleri arasındaki diyalektik bağıntıyı vurguladılar. Onlardan hiçbiri mutlak yadsımayı bulmaya

---

[37] Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon, 1969), 3. ve 4. bölümler. Ekonomik sınıf mücadelesinin son birkaç yılda İtalya ve Fransa'nın militan işçi sınıfı mücadeleleri açısından önemli olmasına ve yine kesinlikle "daha geri kapitalist ülkeler olarak" reddolunmayacak İskandinav ülkelerinde önemsiz bir rol oynamamasına karşın, hâlâ bu ileri sürülür.

çalışmak için uğraşmadılar. Tam aksine, Lenin'in devrim kuramının temel iki ânı (momenti) vardı. Biri, örgütlü devrimci bir gücün ve liderliğin oluşturulmasıdır. Diğeri, devrimci bir durumun ortaya çıkmasıdır. Bu, devlet gücü sorununun acil gündem haline getirilmesi gibi farklı çelişkilerin kaynaşmasıyla kendi niteliğini kazanır. Devrimci durum parlamenter bir kriz de dâhil olmak üzere en ayrıksı ve anlayacağınız çok basit nedenlerle başlatılabilir. Devrimci durumun farklı çelişkilerin bir kaynaşması olarak kavranması geçici bir açıklama değildir; ancak toplumun karşılıklı olarak birbirine indirgenemeyecek öğelerden oluşan karmaşık bir toplumsal oluşum olduğu çözümlemesinden mantıksal olarak çıkarsanır.[38] Zaten gördük ki tarihselci toplum kuramları, toplumu karmaşık bir yapı olarak görmenin çok ötesinde, onun her bir parçasında kendisini gösteren içsel bir öz ararlar. Eğer bu öz baskıcı ise, dönüşüm kaynağı toplumun içerisinde bulunamaz; çünkü onun bütün görünümleri özün baskıcı doğasını paylaşırlar. Dönüşümün aktörü yalnızca dışsal yadsıyıcı bir özne olabilir. Marksizmin ilk tarihselci biçimi bu dışsal yadsıyıcı öznenin kapitalist toplumun kendisinin bütün baskılarının nesnesi olarak dışladığı ve insanlığın kapitalist yadsınmasını somutlaştıran proletarya olduğunu düşündü. Hem Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde hem de Horkheimer'in *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*'ında işçi sınıfı bu şekilde kavranır. Ancak refah devleti olarak adlandırılan durumda proletarya artık "mutlak olarak" sefalet içerisinde ve dışlanmış değildir. Hâlâ bu şekilde tanımlanabilecek gruplar yalnızca ırksal azınlıklar ve diğer toplumdan dışlanmış olan kişilerdir. İşte bu nedenle, Marcuse daha sonraki çalışmalarında, ekonomik ihtiyaçların bütünleşme ve baskı aracı haline geldiğini ileri sürdüğünden, ekonomik ihtiyaçlardan daha fazla diğer insani ihtiyaçlara nüfuz etmeye çalıştı. Marcuse, böylece dikkatini "biyolojik boyuta", yaşamsal içgüdüsel dürtülere, terimin geniş anlamında "erotik" ihtiyaçlara çevirdi. Böyle yapmakla Marcuse, öğrenci hareketinde ve onun performans ilkesini

---

[38] Lenin'in devrim kuramı en iyi şekilde kendisinin *Letters from Afar* ve *"Left-Wing" Communism: An Infantile Disorder* çalışmalarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Onun kuramının herhangi bir tarihselcilikle uyumsuzluğu Louis Althusser'in şu makalesinde gösterilmiştir, "Contradiction and Overdetermination", *For Marx* (London: Allen Lane, Penguin Press, 1969) içinde.

reddedişinde, bu öğrenci hareketinin değişim ve rekabet üzerinde temellenen bir iktisadı reddetmesinde ve onun cinsel özgürleşim eğiliminde yeni bir yadsıyıcı özne keşfetti.

Fakat Marx'ın kuramında proletaryanın rolü kapitalist toplumun mutlak bir yadsınması değil miydi? Bir yandan Marx, açıkça işçi sınıfının sefilleşmesinden kaynaklanan toplumsal kutuplaşmanın proleter devrim açısından (her ne kadar bu ihtiyaç sıkı bir ekonomik yoksunlaşma biçimini almak zorunda değilse de) yaşamsal olduğunu söyler; diğer yandan, kapitalizmin dönemsel krizini basit bir siyasal çelişki olmaktan çok yapısal bir çelişki, üretici güçlerin toplumsal karakteri ve üretim ilişkilerinin özel karakteri arasındaki bir çelişki olarak nitelendirir. Bu bağlamda, "üretici güçler", üretimin onunla birlikte, onun altında ilerlediği örgütlü teknik koşullara işaret eder –zanaatlar, imalat, makine sanayii ve otomasyon endüstrisi üretim güçlerinin farklı düzeyleridir. Bunların sahiplenilmesinin özel biçimleriyle çelişki içerisinde bulunan bu üretici güçler, artan bir bilim kullanımını, gelişmiş iletişimi, yüksek bir eğitim düzeyini ve çalışma gücü içerisinde içselleştirilmiş bir disiplini barındırır. Onların işçi sınıfı üzerindeki etkileri sefilleşme değildir; daha ziyade üretimin kapitalist denetim altında tutulmasının yerini toplumsal ele geçirmenin ve işçi sınıfının aşağıdan denetiminin almasına yönelik örgütlenme için daha çok etkinliklerde bulunma ve daha büyük bir kapasiteye ulaşma hazırlığıdır. İşçi sınıfı ve burjuvazi arasında her zaman, doğrudan sömürü gerçeğinden kaynaklanan bir toplumsal kutuplaşma vardır. Bu üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin neden olduğu ekonomik krizler tarafından yoğunlaşır; devrimci bir durum o zaman onu patlatır. Böylece Marksist kuram, insan varlığının yadsınmasının yeniden somutlaşması olarak proletarya kavramına ihtiyaç duymaz. Devrimci bir durum proletaryanın basit bir refah veya yoksulluk derecesinin değil, farklı çelişkileri âniden "parçalanan bir birlik" içinde kaynaşan toplumsal oluşumun karmaşık gelişiminin bir fonksiyonudur.[39]

---

[39] Çok özet bir şekilde burada ana hatlarıyla sunulan düşünce biçimi, üretici güçler ve devrim durumu kavramlarının Marksist-Leninist kuramdaki yeri ve çağrışımlarına dair dikkatli bir çözümlemenin sorunla başa çıkmak, Martin Nicolaus'un diğer önemli makalesi "The Unknown Marx", *New Left Review* 48 (1968)'de yaptığı gibi, metinsel olarak *Grundrisse* taslaklarını *Kapital*'le karşılaştırmaya güvenmekten daha umut verici olduğunu ileri sürer.

Üretici güçlerin toplumsal karakteri ve üretim ilişkilerinin özel karakteri arasındaki çelişkiye yönelik Marksist kavrayış hiçbir zaman bu çelişkinin her iki yönünün nesnel niteliğini kapitalist üretim tarzı yapısı olarak muhafaza edecek şekilde Marx'ın tarihselci yorumlarına katılmadı. Genç Lukács'a göre "belirleyici ağırlık", üretimin kapitalist düzeninde "üretimin en büyük gücü" olan proletaryanın bu krizi, kararın yalnızca bir nesnesi olarak mı yoksa onun bir öznesi olarak mı deneyimleyeceği"ne[40] atfedilmiştir. Burada devrimin yapısal önkoşullarının çözümlenmesi, üretim güçlerini proletaryaya indirgeyerek esrarengiz bir şekilde kayıplara karışır. Bu, kavramın kendisini gereksiz kılmaktadır: Önemli olan, proletarya ve onun tarihsel misyonunun iç yüzünü ve sınıf bilinciyle ilişkisini kavrama derecesidir. Diğer taraftan Frankfurt Okulu, üretici güçler kavramını başka bir şekilde kullandı. Üretici güçler daha yeni ve daha iyi bir toplumun nesnel olabilirliğini temsil eden bir şey olarak görüldü. "Bu düşünce, insani üretici güçlerin mevcut düzeyince sağlanan gerçekleştirilebilirlik kanıtı ile soyut ütopyadan ayrıştırılır" (KT 2, s. 168). Üretici güçler, sınıf ilişkilerini etkileyen toplumsal ve özel *sistemler* arasındaki yapısal bir çelişkinin parçası değildirler, ancak yadsıyıcı öznenin insani koşullardan yoksulluğu ve sefaleti ortadan kaldırmayı mümkün kılacak insani evrimin bir aşaması olarak görülürler.[41] İşte bu anlamda üretici güçler tarafsızdır, potansiyelin ham bir materyalidir. Bu tarafsızlık daha sonra reddedilir: Teknoloji ham potansiyellik materyalinden bir baskı aracı haline gelir, ancak her iki durumda da üretim güçleri Marksist yapısal bağlamlarında görülmezler. Daha ziyade çözümleme, kapitalist toplumsal oluşumların yapısının dönüşümüyle mümkün olabilen güçlerin her türlü olumlu saptanmasından, Marksist bilim ve siyasetten yapay bilim ve yapay siyaset olarak felsefeye kayar. Hattâ toplumsal yapıya aleni bir şekilde yerleşmiş olduğu zaman bile yadsıyıcı özne felsefi bir kavramdı. Révai'nin uzun zaman önce *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin incelemesinde işaret ettiği üzere, "belirlenmiş proleter sınıf bilinci" Lukács tarafından sadece *Hegelci Ge-*

---

[40] Lukács, s. 241.

[41] Bkz., Max Horkheimer'in makalesi, "Geschichte und Psychologie"; orada yapısal koşul "insanların artan gücü ve toplumsal yapı arasındaki karşıtlık" ile değiştirilmiştir, *KT 1*, s. 17.

ist'la yer değiştirildi.[42] Frankfurt Okulu'nda böylece siyasetin felsefeye indirgenmesi doğrudan açığa çıkar.

Sonuç

Okulun düşünceleri evrilmiştir ve okulun üyeleri arasındaki işaret edilen ayrışmalar savaş yıllarından itibaren su yüzüne çıkmıştır. Buna rağmen varlığını sürdüren temel bir yapı bulunmaktadır. Bu, *bilim ve siyasetin felsefeye çifte indirgenmesi* biçimini alır. Bir toplumsal oluşum kuramı olarak Marksizmin kendine özgü özelliği ve siyasal eyleme yönelik bir kılavuz olarak özerkliği bu şekilde eşzamanlı biçimde ortadan kaldırılır. Bu ilk indirgeme Frankfurt Okulu'nun faşizm kuramı tarafından açıkça ortaya konur, orada kapitalizmin felsefi bir eleştirisi faşist devletin doğasının bilimsel konjonktürel bir çözümlemesi ile yer değiştirir. İkinci indirgeme, devrimci aktörün yadsıyıcı bir özne olarak kavranmasında kendini belli eder ki, bu özne, toplumsal gerçekliğe yerleştirilemeyen ve toplumsal gerçekliğin karşıtı olarak algılanan, bu nedenle nihai olarak felsefenin kapsamına alınan yadsıyıcı özne olarak kendini gösterir.

Başlangıcından bu yana, Frankfurt Okulu muhtemelen onlarla karşılaştırılabilecek diğer kuramcılar grubundan çok daha fazla çalışma üretti (ki bunların birçoğuna burada değinilmeyecektir) ve geniş bir çalışma konusunu ele aldı. Ancak gördüğümüz üzere, Okulun düşüncesini belirleyen bakış açısı merkezî ve yaşamsal zayıflıklar içeriyordu. Okulun tarihsel başarıları konusunda nasıl bir genel hükme ulaşabiliriz?

Frankfurt Okulu kuramcıları yüksek burjuva temelindeki akademik bir aydınlar sınıfının üyeleriydi. Onlar işçi sınıfı için uluslararası yenilginin söz konusu olduğu bir dönemde entelektüel olgunluğa ulaştılar ve Nazi karşıdevrimi dolayısıyla kendi ülkelerindeki proletaryadan ayrı düştüler. Burjuvazinin tüm üyeleri gibi, onların devrimci bir konuma gelişleri kapitalist baskıya karşı bir *nefret* ve kapitalist ideolojinin bu baskıyı ikiyüzlü bir şekilde reddetmesine karşı çıkmalarıyla oldu. Bu nefret, burjuva ideolojisinin her türlü şarlatan

---

[42] József Révai, *Geschichte und Klassenbewusstsein*'in incelemesi, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 11 (1925): 227-236.

ilacının özellikle serbest değişimin ekonomik ideolojisinin doğrudan aşağılanması biçimini aldı. Ancak onlar bu konumu benimsedikleri sırada, ülkelerindeki kapitalist sistem Nazilerin gücü ele geçirmesiyle birlikte ölçüsüz bir siyasal hilkat garibesi biçimini aldı. Bu siyasal aygıt aynı zamanda onların kendileri ve aileleri için de doğrudan bir tehditti. Anlaşılır bir biçimde, faşizm Frankfurt Okulu için Medusa'nın başı oldu. Bunun sonucunda, bilimsel bir çözümlemeye yükselmek ve devrimci siyasal bir eyleme katılmak yerine başlangıçtaki nefret tutumu *dondu.* Aklı başında siyasal çözümler ahlâki bakımdan imkânsız göründü; Nazizmin nesnel bir bilimsel tanımı onu zararsız saymak olarak görüldü; çünkü her bir cümlede onu sert bir şekilde lânetlemiyordu: Karanlık çağlarda, "Kırışıksız bir alın belirtisidir / Katı bir kalbin" (Brecht).[43] Okulun çoğuna şaşırtıcı gelecek bir şekilde canavar yok edildiği ve Nazizm yenildiği zaman, bu tutum onlar için felsefi nefretten bilim ve siyasete bir adım atamayacak kadar sabit bir hale gelmişti.

Bugün için Frankfurt Okulu'nun düşüncesi, kuramcıların kapitalizme yönelik nefretleri üzerine yönelik bir düşünce olmaktan, o nefretin nesnesi olan bir kurama ve onu dönüştürmeye yönelik siyasal bir eyleme hiçbir zaman yönelmedi. O halde, güçlü ve çok iyi ifade edilmiş anti-kapitalist bir ideoloji geliştirebildi ve bu, okulun başarıları arasında sayılmalıdır. Frankfurt Okulu kapitalist toplumdaki çalışma ve insani koşulların niteliksel yönleri ile ilgili Marksist düşünce boyutunu yeniden yakalamaya yardımcı oldu. Okulun sert eleştirmenlerinden Lucio Colletti'nin vurguladığı gibi, ne İkinci Enternasyonal ne de Komintern bu boyutu sürdürdü. Buradaki kesin mucit Lukács'tı, fakat Frankfurt Okulu onlara psikanalitik bir boyut ekleyerek bu düşünceleri geliştirmede Wilhelm Reich ile birlikte aynı derecede öncü bir rol oynadı. Okul aynı zamanda burjuva kültürünün sıklıkla parlak ve doğrudan doğruya özüne seri eleştiriler yöneltmeyi başardı –bu da Adorno'nun en büyük katkısıdır.[44]

---

[43] *An die Nachgeborenen.*

[44] Bu makale Marcuse'nin ayrı yolculuklarının kimi tartışmalarıyla birlikte, temelde kronolojik ve özsel olarak Frankfurt Okulu'nun "kurucusu" Horkheimer'in çalışmalarına yoğunlaştı. Karşılaştırmalı olarak Adorno'ya çok az yer ayrıldı. Adorno'nun okulun temel metodolojisine ve felsefi temalarına katkısı ikincil olmasına karşın, onun bunlara dair özel uygulamaları –belki

Kısaltmalar

KT=Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, 2 cilt, Frankfurt: S. Fischer, 1968.
KG=Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, 2 cilt, Frankfurt: Suhrkamp, 1965.
N= Herbert Marcuse, *Negations*, Boston: Beacon, 1968.
ZfS=*Zeitschrift für Sozialforschung*.

onun tercih ettiği müzik ve edebiyat alanlarının toplumsal oluşumlar veya siyasal sistemlerden daha fazla sıkı bir eleştirel çözümlemeye 'eleştiriye' olanak sağlamasından dolayı– kolektif çalışmaların en parlak örneklerini oluşturur.

ELEŞTİREL KURAM VE FELSEFE İLE İLİŞKİSİ ÜSTÜNE*



Thomas McCarthy

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin giriş bölümünde belirttiği gibi, "akla, tüm görevlerinin en zorunu, yani kendini-bilme görevini yeniden üstlenmesi ve ona mantıklı iddialarını sağlayıp tüm temelsiz iddiaları reddedecek bir mahkeme kurması için yapılan çağrıya verilecek bir yanıt"ta ortaya çıkar.[1] Onun aşkın felsefesinde, aklın makul iddialarının sağlanması, gerçeğin bir çözümlemesi, temelsiz iddiaların reddi ve diyalektik yanılsama biçimlerini alır.[2] İki yüzyıl sonra Foucault, aklın klasik eleştirisi ile [Kant'ın] Nietzsche sonrası soyunun sürekliliğini dile getirdi: "Sanırım, felsefenin ve eleştirel düşüncenin 18. yüzyıldan beri süregelen, bugün de varolan ve gelecekte de var olacağını umduğum temel meselesi şu sorudur: Kullanmakta olduğumuz

---

Çeviren: Demet Songurtekin

* David C. Hoy ve Thomas McCarthy der., *Critical Theory* (London: Blackwell, 1994), s. 7-30.

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* çev., Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1961), s. 9.

[2] *a.g.e.*, s. 100-101.

akıl nedir? Onun tarihsel etkileri nelerdir? Onun sınırları ve tehlikeleri nelerdir?"[3] Bununla birlikte Foucault kesintiyi de vurgular: "Eğer Kantçı soru, ihlali önlemek için bilginin sınırlarının ne olduğunun bilinmesiyse, bana öyle geliyor ki, bugünün eleştirel sorusu da...: Bize evrensel, zorunlu, zorlayıcı, değişken ve tekil olarak verilen şeyde ve keyfî sınırlamaların ürünlerinde yatmaktadır."[4] Böylelikle Foucault'nun aklın "pratik eleştirisi", "evrensel değerlerle birlikte resmî kurumları" değil, "dönüştürülebilir tekillikleri" araştırır; o "zorunlu sınırlamalar"la değil "varlığımızın, yaptıklarımızın ve düşündüklerimizin daha fazla sürdürülememesi ihtimali" ile ilgilidir.[5] Zaman zaman "genel olarak gerçeğin çözümlenmesi"nin[6] izlenmesi ihtimalini kabul etmişse de, kendi çalışması rasyonalist amaçların soykütüksel yapıbozumu üzerine kuruludur.

Aklın bir eleştirisi nosyonunda bulunacak temel değişiklikler, ortaya koymuş olduğu hayli orijinal biçime karşılık, Foucault'ya özgü değildir. Bunlar daha çok Marx, Darwin, Nietzsche ve Freud –on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın birçok indirgemeci düşüncelerinden sadece birkaçına işaret etmek üzere– tarihselcilik ve faydacılık tarafından, aklın kesintisiz aşkınsızlaştırılması ve rasyonel öznenin merkezsizleştirilmesinden doğar. Şimdi bizim "akıl" olarak adlandırdığımız şeyin "saf-olmayışı" (impurity), kültür ve toplum içindeki yerleşmişliği ve taşıyıcılarının biçimlenmiş ve kuşatılmış doğası, büyük oranda kabul görmüştür. Bununla birlikte, Foucault'dan daha az radikal yapıbozumcu olan eleştirel kuramcılar bile, onun şu görüşünü paylaşırlar; düşüncenin temel yapıları, aklın klasik eleştirisinin tercih ettiği bilincin iç sorgulama türleri için erişilebilir değildir. Aklın doğası, kapsamı ve sınırlarının incelenmesi felsefi çözümlemenin geleneksel sınırlarından öteye gidilerek sosyo-tarihsel sorgulama yöntemlerini gerektirdiği konusunda hemfikirdirler. Aynı şekilde saf-olmayan (impure) aklın pratik bir öneminin olduğu konusunda da

---

[3] Michel Foucault, "Space, Knowledge, and Power", Paul Rabinow, (der.), *Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), s. 249.

[4] Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *Foucault Reader*, s. 45.

[5] *a.g.e.*, s. 46.

[6] "Gerçeğin resmî ontolojisi" hakkındaki görüşleri için bkz., "The Political Technology of Individuals", Luther Martin vd. (der.), *Technologies of the Self*, (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988), s. 145.

hemfikirdirler. Dikkatimizi bilinçten topluma kaydırdığımızda, herhangi bir toplumsal uygulamaya ilişkin olarak normatif ve yorumsamacı ön kabullerin ve sonuçların varlığı açık hale gelir. Rasyonel uygulamalar –kuram oluşturmak gibi epistemolojik uygulamalar da dâhil– yeterli bir şekilde anlaşılacaklarsa sosyo-kültürel bir bağlamda görülmek zorundadırlar. Bu anlamda, sentezci aklın eleştirisi kültür ve toplum çalışmalarının bir parçasıdır. Eleştirel bir çaba olarak, yaşam tarzımızı etkileyecek biçimde, kişisel-anlayışımızı dönüştürmeyi ve ilerletmeyi amaçlar.

Saf-olmayan aklın bu türden pratik olarak anlamlı ve sosyo-kültürel eleştirisi, en azından sol-Hegelcilerden bu yana, metafizik sonrası düşünce için canlı bir seçenek olmaya devam etmiştir. Onun bir çeşidi Birleşik Devletler'de Amerikan faydacılığının en parlak döneminde, felsefe sahnesine hâkim olmuştur. Takip eden ifadelerin kalkış noktası, Max Horkheimer ve meslektaşlarının 1930'lu yılların başında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde eleştirel toplumsal kuram için geliştirmiş oldukları programdır.[7] Önerilen programda bu yaklaşım, Kant'ın aklın eleştirisinin her iki boyutunun da, "temelsiz iddialar"ın reddi kadar aklın "makul iddiaları"nın sağladığı güvencenin de dönüşümü yoluyla, artan bir değere sahiptir. Yalnızca yapıbozumcu olan yaklaşımlara karşılık bu yaklaşım, rasyonel öznenin ve aklın Aydınlanmacı düşüncelerinin eleştirel bir yapılandırmasına, basitçe ayrıştırılmış olandan ziyade sosyo-kültürel formlar yoluyla verili

---

[7] Eleştirel kuramın Horkheimer ve Adorno tarafından 1940'larda özellikle de *Aydınlanmanın Diyalektiği,* çev. John Cumming, (New York: Continuum, 1972) içerisinde ileri sürülmüş olan, daha Nietzscheci anlamdaki oldukça farklı bir çeşidini tartışmayacağım. Üzerinde yoğunlaşacağım Horkheimer meselesinde, Nasyonal Sosyalistler iktidara geldikten ve Enstitü önce Cenevre'ye ardından da New York'a taşındıktan sonra, değişiklikler yavaş yavaş meydana geldi. 1937 tarihli çalışmasında, "Traditional and Critical Theory", çev. Matthew J. O'Connell, Max Horkheimer (der.), *Critical Theory,* (New York: Herder and Herder, 1972), s. 188-243 ve 1939 tarihli "The Social Function of Philosophy", *Critical Theory,* s. 253-72 çalışmasında – ikisine de aşağıda değineceğim– başlamış olan değişiklikleri not etmese de bunlar çoktan belliydi. Genelde erken dönem Frankfurt Okulu'nun, hattâ erken dönem Horkheimer'in bile tam ve dengeli bir açıklamasını sunmaya çalışmayacağım. Sadece, özellikle sentezci aklın eleştirisi hakkındaki çağdaş tartışmalarla ilgili olarak gördüğüm noktaları seçip geliştireceğim.

olan bir tür "kesin yadsıma"ya izin verir. Bu yaklaşım, kurulu sosyal bilimlerdeki aşırı nesnelleştirilmiş yöntemler konusunda eleştirel iken ve onları modern yaşamın tek yönlü rasyonelleşmesinin suç ortağı olarak görürken, araçsal ve stratejik rasyonelliğe bağlı olmayan sosyo-tarihsel çözümleme türlerini geliştirmeye ve benimsemeye çalışır. Bu yaklaşımın, aynı bilgi alanına dayanan düşünce ve eylemi etkileşimsel olarak ele almak için, tarihte ortaya çıkmış sorgulama yollarıyla birlikte aklın felsefi eleştirisini ve insan bilimlerini birleştirme avantajı vardır. Şöyle ki, Enstitü'nün yöneticisi olarak yaptığı açılış konuşmasında Horkheimer, eleştirel kuramı bir deneysel araştırma ve felsefenin devam eden diyalektik bütünleşmesi, "felsefi temelli (bir) toplumsal araştırma" biçimi olarak niteler.[8]

I. Tarihselcilik Konusunda Horkheimer

Horkheimer, 1930'lu yılların başında kendisini, bir anlamda bizimkine benzer bir entelektüel çevre içinde buldu: Bu, yeni-Kantçılık'ın önceki baskın biçimlerinden, rasyonalizm karşıtlığının sert biçimlerine doğru keskin bir kaçış olarak değerlendirildi. 1934'ün "Çağdaş Felsefede Rasyonellik Tartışması"nda Horkheimer, tarihselci görüşe ayrıcalık tanımaksızın şunu aktardı; "gerçeğin ne özünün ne de görüntüsünün nihai bir resmi vardır. Onu kavrayabilen doğaüstü bir özne düşüncesi deliliktir... o, düşünen insandır, Ego ya da Akıl değil... ve bu insan özü gibi soyut bir şey değil fakat genellikle özel tarihsel bir dönemde yaşayan insanlardır."[9] O sadece rasyonalistlerin, sanki sonsuz bir düzenin kusursuz bir yansımalarıymış gibi, onları üreten toplumsal varlıkların en ufak bir izini bile taşımayan dünya görüşleri tasarladıkları zaman göz ardı ettikleri, tarihsel yaşamdaki

---

[8] Max Horkheimer, "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", çev., Peter Wagner, Stephan Bonner ve Douglas Kellner (der.), *Critical Theory and Society*, (New York: Routledge, 1989), s. 31 ve s. 36. Çeviriye sadık kalınmamıştır. Bundan sonra varolan çeviri, gerçek hakkında herhangi bir not düşülmeksizin, tutarlılık ve doğruluk için gerektiğinde değiştirilecektir.

[9] Max Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwartigen Philosopie", Horkheimer (der.), *Kritische Theorie*, II. cilt, (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), I. cilt, s. 145.

bu yerleşmişliktir.[10] Öte yandan Horkheimer, bunun hiçbirinin karşıtlarına, kendi zamanında *Lebensphilosoph* ve Varoluşçuluk olarak sunulmuş olan anti-rasyonalist aşırılıklara bir kaçışı haklılaştırmadığı uyarısında bulunur. Yaşam ya da varoluşu vücuda getirmek metafizik düşünceye kaçış demek değil fakat yeni birisi için eski bir dizi temel kategoriye dönmek demektir. Eleştirel kuram, bu tür bir somut-sesli, fakat daha az özcü olmayan belirlemeler için bir ricadan daha fazlasını gerektirir. O, aklın eleştirisinin dönüşüm-yoluyla-sürekliliğini, onun doğasının, koşullarının ve sınırlarının maddeci bir anlatımını talep eder. Eğer bilgi ve eylemin konusu daha fazla münferit, ilişkisiz ve nereden geldiği belirsiz olarak görülmeseydi ve eğer aklın yapıları fazla zamansız, zorunlu ve koşulsuz olarak görülmeseydi, o zaman bu dönüşüm, aklın eleştirisinin sosyo-tarihsel sorgulama doğrultusunda sürdürülmesini gerektirirdi.

Aynı zamanda Horkheimer, bu projenin indirgemeci bir şekilde görülmemesinde de ısrar eder. Onu bilhassa, K. Mannheim'ın geliştirdiği ve etkisi gittikçe artan bilgi sosyolojisinden ayırmak konusunda dikkatliydi. Ve yerinde bir nedenle: (Horkheimer'in) eleştirel kuramı Mannheim'ın bilgi sosyolojisiyle, insan düşüncesinin toplumsal olarak koşullanmış karakterinin kabul edilmesi konusunda hemfikirdir. Bununla birlikte, Mannheim'ın yaklaşımındaki görecelilikten kaçınmak için, doğru ve yanlış bilinç arasındaki güçlü ayrımı sıkı bir şekilde korumuş olmayı isterdi. İdeal ile gerçek arasındaki geleneksel felsefenin radikal ikili karşıtlığının daha fazla muhafaza edilememiş olmasına rağmen, toplumsal olarak koşullanmış bakış açılarının göreceliliğine geri çekilmek bile gerekmezdi. Gereken şey, herhangi bir Tanrı'nın-gözü düşüncesinden vazgeçilirken, gerçek ile yanlış arasındaki ikili karşıtlığı koruyan, biraz mütevazı olmakla birlikte daha insani bir biçim içerisindeki, yeni bir gerçeklik düşüncesiydi.

Böylece 1930'da Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sını tekrar gözden geçirdiğinde Horkheimer, düşüncenin tarihsel olarak koşullanmış karakterinin yalnız başına gerçekle bağdaşmaz olmadığını ileri sürdü. Sonsuz ve değişmez gerçeğin yalnızca tarihsel, ontolojik-teolojik anlatımlarının arka planına karşılık, mesele bu gibi gözüküyor-

---

[10] *a.g.e.*, s. 149.

du.[11] Fakat yanlışla gerçeği anlamlı bir şekilde ayırmak için kesin bir garanti gerekmiyordu. Gereken şey, daha ziyade, düşüncenin değişen toplumsal koşullara bağımlılığıyla, tarihsel gerçekliğimizle, sonlu olmamızla uyumlu bir gerçeklik kavramıydı. Böyle bir kavram konusunda, kesinliğe bağlı ölçüm hataları, (yani) mutlak standartlar konu dışıydı. Doğruca göreceliğe yönlendirecek bu hatayı dikkate almak, hayâl kırıklığına uğramış beklentilerin "Tanrı öldü, her şey serbest" saçmalığının yalnızca başka bir versiyonudur. Horkheimer' in ortaya koymuş olduğu gibi: "Değişebilir koşullara bağlı, doğru ve yanlış hiçbir düşüncemizin... bilimin geçerliliğini etkileme olanağı yoktur." *Seinsgebundenheit* gerçekliğinin (örneğin tarihsel olarak koşullanmış olma anlamında), neden bir yargılamanın gerçekliğini etkilemesi gerektiği benim açımdan anlaşılır değildir –neden sezgi sadece hata gibi *seinsgebunden* olmasın?[12] İtiraz ilk başta, gerçeklik fikrinin ahlâk bilgisine dâhil edilmesi ve aşkınsızlaştırılmasıydı.

1935'teki "Gerçeklik Sorunu Üzerine" adlı denemesinde Horkheimer, sadece bunu yapmaya çalıştı.[13] Yanılabilirliğin görecelikle eşleştirilmesini tartıştı. Gerçekliğin, yapmaya muktedir olduğumuz, nihai ve kapsayıcı bir kuramının olmadığını kabul etmek, hiçbir surette gerçekle yanlış arasındaki ayrımı terk etmek değildir. Biz bu ayrımı "bilginin mevcut araçları"yla ilişkili olarak yaparız.[14] Bir inancın doğru olduğu iddiası, söz konusu zamandaki deney ve uygulamaların sınavına karşı ayakta durmalıdır. Yanılabileceğimizi ve bugünkü sınava karşı ayakta kalanların yarın için ya da gelecek yüzyıl için pekâlâ yanlış olabileceğini bilmek, bizim burada gerçeklik iddialarında bulunmamızı ve savunmamızı engellemez, hattâ bundan muaf tutmaz. Tüm inançlarımızın düzeltilmeye açık olduğunun kuramsal kabulü, rasyonel olarak kabul edilmiş bir düşünceyi daha az yetkin, daha az rasyonel yapmaz.

---

[11] Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?", V. Meja-N. Stehr (der.), *Der Streit um die Wissenssoziologie,* II. cilt, (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), II. cilt, s. 485.

[12] *a.g.e.*, s. 485-486.

[13] Max Horkheimer, "On the Problem of Truth", Andrew Arato - Eike Gebhardt (der.), *The Essential Frankfurt School Reader,* (New York: Urizen, 1978), s. 407-443.

[14] *a.g.e.*, s. 421.

Birkaç yıl sonra 1939'da New York'a taşınan Horkheimer, oraya aktarılmış olan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün dergisinde, "Felsefenin Toplumsal İşlevi" üzerine bir deneme yayımladı. Horkheimer felsefenin, uzmanlaşmış bilimler sistemi içerisinde uygun bir yer bulamadığı yöntemlere değindi. Sokrates'in zamanından beri felsefenin, "değişmez, doğal ve sonsuzmuş gibi gözüken, oldukça derinlerde kök salmış olan insan ilişkilerinin ve tepki biçimlerinin üzerine dahi bilincin ışığım yaymak gibi nahoş bir görevi üstlendiğini belirtti".[15] Normalde doğalmış gibi kabul edilen, bu yoklayıcı ve sorgulayıcı merak, eylemin ve düşünce yöntemlerinin arkasında kurulmuştur diye devam eden Horkheimer'e göre, "felsefi tartışmaların, bilimlerdeki tartışmalardan çok daha radikal ve uzlaştırılamaz olması şaşırtıcı değildir. Diğer araştırmalardan farklı olarak felsefenin, deney öncesi bilgi içerisinde ona ayrılmış bir eylem alanı yoktur."[16] Onun işlevi daha ziyade, "toplumdaki var olan düzenin, üyelerinin düşünmesini sağladığı düşünce ve faaliyetler içinde"[17] "kendimizi kaybetmemizi önlemek, hayatımızı bilinçli bir şekilde biçimlendirmek konusunda ne yaptığımızı anlamamıza yardım etmektir. Kısacası felsefe, eleştirel bir aydınlanma, dünyaya aklı getirmek için devam eden bir çabadır."[18] Öte yandan yukarıda da belirtildiği gibi Horkheimer, bu türden radikal ve pratik anlamda akıl ile onun gerçekleştirilmesine odaklanmış düşüncenin, klasik felsefenin yöntemleri içerisinde daha fazla devam ettirilemeyeceğinin tamamıyla farkındaydı. (Horkheimer), sosyo-tarihsel sorgulamayı içermeyen aklın yapılarını kavramanın hiçbir olanağının bulunmadığını iddia etti. Ve eğer aklın gerçekleştirilmesi, dindarca bir dilekten daha fazlasını ifade ediyorsa, "insan yaşamında bir ilerlemeyi yönlendirebilecek somut ilişkilerin ve eğilimlerin" deneysel temelli anlatımları, felsefi ütopyaların yerini almış olacaktır.[19] Bu amaç bakımından da felsefenin eleştirel misyonu, eleştirel toplumsal araştırmaların içinde devam ettirilmek zorundaydı.

Bu açıdan Horkheimer, Mannheim'ın bilgi sosyolojisini, kuramsal anlamda olduğundan daha az olmamak üzere, pratik anlamda da

---

[15] "The Social Function of Philosophy", s. 257.

[16] *a.g.e.*, s. 261.

[17] *a.g.e.*, s. 265.

[18] *a.g.e.*, s. 268.

[19] *a.g.e.*, s. 269.

yanlış-fikirli olmakla itham etti. Düşünce sistemleri, yolları ve yöntemlerini yalnızca özel birtakım toplumsal olayların açıklaması olarak ele almak, deneysel araştırmaların tam da ortasındaki saptırmalardan çok, aklın felsefi nosyonlarındaki şüpheci çökmeyi daha da ilerletti. "Felsefi düşüncelere karşı alınan tavır, pratik bir uygulama ve nesnel bir sınamayı değil fakat toplumsal bir grupla az ya da çok karmaşık karşılıklı bir ilişkiyi içine alır. (Bu) sadece bizim çoktan eleştirdiğimiz şüpheci görüşü tekrar eder. (Felsefi düşüncelere karşı alınan tavır) felsefenin toplumsal işlevlerinin açıklanması için değil fakat daha çok kendi kendine eylemek için –yani düşüncenin geleceğe işaret eden pratik eğilimlerinin önüne geçmek için– hesaplanır.[20] Bu aynı zamanda Horkheimer'in daha erken dönemlerinin de ana konusudur. Örneğin, "Gerçeklik Sorunu Üzerine"de şunları yazar: "... özel düşüncelerin gerçekliğinin kabulü, koşulların ortaya konulmasının ardında kaybolduğu için, tarihsel birliklerle eşgüdüm, bu tarafsız görecelilik, herhangi belirli bir zamanda var olanla eşzamanlı olarak kendini ele verir... sırf anlama ve düşünmeye getirilen sınırlama önceden var olan şeyi sunarken, gerçekleşmeye başlayan şeyin kendi mücadelesi içinde bilinçli bir karara ihtiyacı vardır."[21]

Şöyle ki, Horkheimer, aklın gerçek koşullarının bir incelemesini zorunlu kılma anlamında, rasyonalizm karşıtlığının o zamanki hâkim biçimlerine katılırken, Tarih, Toplum, Yaşam ve Varoluş'un son zamanlardaki icat edilmiş aşırı somutlaştırılmasını kutlamayı reddetmekle, kendisini onlardan ayırır.[22] Rasyonalizm eleştirilerinin benimsemekte başarısız olduğu şey: Düşüncenin psikolojik, toplumsal ve tarihsel köklerine dönüşün, aklın sonunu ilân etmediğiydi; o, süreğen öz-eleştirisindeki en radikal ve en son aşamaydı. "Özgün olarak burjuva liberal düşünce tarafından mutlaklaştırılan" özne merkezli kategorilerle duyurdukları "tarafsızlık", genel olarak geçerlilik sorunlarına yöntembilimsel bir kayıtsızlıkla el ele gitmişti.[23] Örneğin, tarihselciliğin bazı türlerinde bu, taraf tutmaktan ziyade her şeyi anlama amacıyla, geçmişin *musée imaginaire*'i yoluyla yapılan estetize

---

[20] *a.g.e.*, s. 264.
[21] "On the Problem of Truth", s. 418.
[22] "Zum Rationalismusstreit", s. 150.
[23] Max Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", *Critical Theory*, s. 11-12.

edilmiş bir gezinti biçimini alır. Düşüncenin eski sistemlerinin geçerliliğine yönelik iddialar, ciddi ve rasyonel bir şekilde yorumlanmış olarak kabul edilmedi. Bunun yerine, "tanımlama ve saygıdan gelen empati", eleştirinin yerini aldı.[24] Horkheimer'in *sachliche Prüfung*' un ya da eleştirel sorgulamanın, tarafsız bir düşünceyle yöntembilimsel olarak değiştirilmesi konusunda endişelendiği şey, onun gerçeklik, adalet, özgürlük, sorumluluk ve benzerlerinin temel normatif düşüncelerine gösterdiği saygıyla neden olduğu şüphecilikti. Bu düşüncelerin hegemonyacı biçimleri sık sık çarpıtılırken, aklın maddeci eleştirisinin amacı onları tamamıyla ıskartaya çıkarmak değil, adaletsizliğe ve baskıya hizmet edemez duruma getirmek amacıyla, onların özel çarpıtmalarının maskesini indirmekti: "Tarihte her ne zaman uluslar ya da sınıflar, yalnız soğuk çelikle değil fakat aynı zamanda ahlâki, metafizik ve dinsel düşüncelerle de devam ettirdikleri varlıklarını güvenlik altına almışlarsa, bu düşünceler, sonunda baskın olanlar tarafından yapılan bir saldırıya maruz bırakılmışlardır. Toplumsal koşulların kültürel desteklerine karşı bir mücadele, genellikle siyasal isyanı getirir ve ona eşlik eder... Bu nedenle, işlerin hakir görülen bir derecesinin onun aracılığıyla bir zemine oturtulduğu, desteklendiği ve biçiminin değiştirildiği özel düşüncelerin değerinin düşürülmesi bu mücadelelerin kendisi kadar eskidir."[25]

Elbette Horkheimer'in o zamanlar, rasyonel bireyciliğin kavramsal repertuarının, onun ikili karşıtlıkları –tarih ve gelenek, topluluk ve kültür– yararına, kuramsal reddi konusunda endişelenmek için özel bir nedeni vardı. Güçlü geçerlilik iddiaları konusundaki şüphecilikle birleşmiş bu tür basit bir tersine çevrilme, gittikçe tehlikeli ve irrasyonel olan dünyanın ortasında eylemsizliği besledi ve haklılaştırdı. Birey, toplumsal bütünün içinde baştan sona batmış ve bütünün tarihsel hareketi de aklın iktidarı dışında, yarı-kişisel ya da kişilerüstü güçler tarafından yönetilmiş olarak resmedildi. Tarihsel, toplumsal ve kültürel çalışmaların sezgilerini sonucun içine koyma girişimiyle, toplumsal yaşam biçimine rasyonel olarak nüfuz etme düşüncesi tuhaf bir biçimde safdil, mağlup, zaman dışı kalmış olarak göründü. Horkheimer'in işaret etmiş olduğu gibi, bireysel ve toplumsal yaşam hakkındaki düşüncenin kendine özgü düşünümselliği, bir

---

[24] *a.g.e.*, s. 13.
[25] "Ein neuer Ideologiebegriff", s. 487.

şeyin öyle olduğunu düşünme o şeyi öyle yapmaya yardım edebilir şeklinde bir düşüncedir. Alman felsefesinin en yüksek dereceye ulaştığı, varoluşun derinlikleri ve Aydınlanmanın sığlığı içindeki bir tür sezgi yalnızca, çıldırma sürecinde olan dünyaya yönelik karamsar ve kabullenmeci tutumları beslemek konusunda aşırı etkiliydi.[26]

II. Geleneksel ve Eleştirel Kuram

Çağdaş eleştirel kuram bağlamında, "aklın gerçekleşmesi" ve "toplumun rasyonel bir örgütlenmesini" ilerletme biçimindeki Sol-Hegelci formüllerin onlarla tartışmasız totalleştirici bir bağlantısı vardır. Daha da fazlası, bu konudaki eleştirileri yüklenen ilk dönem Horkheimer'de vardır: Onun, en azından potansiyel olarak birleştirilmiş bir irade ile bir özne olarak toplumu kavramsallaştırma ve böylece toplumsal, kültürel ve siyasal çoğulculuk düşüncelerini güçsüzleştirme eğiliminde; var olan toplumsal düzendeki adaletsizliğin koşullarını ve nedenlerini tanımlamada, Marksist politik iktisada, özellikle de sınıf çözümlemesine olan aşırı inancında; baskıya karşı mücadelede olasılığın, bölgeselliğin ve kimliğin rollerini hafife alan tarih felsefesini ya da "büyük meta-söylem" düşüncesini onaylamasında vardır.[27] Aklın ve rasyonelleştirmenin herhangi genel bir türüne karşı mevcut hoşnutsuzluğa rağmen, Horkheimer'in yaklaşımının neden hepsini birden içine almayı hak ettiğinin sorulmasıyla başlamak yerinde olabilir.

Postmodernist söylemin çoğunu yapılandıran büyük "ya/ya da" lar evrenselin karşısına özeli yerleştirir: "Ya da" evrenselin bütünlüğü, zorunluluğu, otoritesine ve homojenliğine işaret ederken, "ya" parçalı, olasılıklı, kendiliğinden olan ve heterojen özel adına evrenseli reddedendir. Fakat bu karşıtlık özelle genel arasındaki diyalektik ilişkiyi basitçe görmezlikten gelir. Bu konu ileride bölüm 3.1'de daha

---

26 "Zum Rationalismusstreit", s. 158 vd.

27 Horkheimer'in eleştirel kuram düşüncesindeki bu ve ilgili diğer zaaflar, Frankfurt Okulu geleneği içerisinde çalışan kuramcılar tarafından bile sürekli dile getirilir. Son tartışmalar için bkz., Axel Honneth, *The Critique of Power,* çev., K. Baynes, (Cambridge, MA: The MIT Press, 1991) ve Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, John McCole, *On Max Horkheimer* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1993). Ayrıca bkz., Alfred Schmidt, Norbert Altwicker, *Max Horkheimer Heute: Werk und Wirkung* (Frankfurt: Fischer, 1986).

ayrıntılı olarak ele alınacaktır; bugünkü anlamda bu, genel anlatımların yapılandırılmasıyla, özel olayların çözümlenmesi arasındaki ilişkinin, tek taraflı bir belirlemeden daha çok, karşılıklı etki ve uyum olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. Daha da özelde, aklın eleştirisine genelleyici bir yaklaşım, Kant'ın öyle olduğunu düşündüğü kapalı taslak ya da suçlanamaz "mahkeme" olarak hizmet edemez. Eğer kurumsalcılığın sonu bir şey ifade ediyorsa, en azından bu önerilmiş evrensel bir çerçevenin, Adorno'nun "tanımlanamaz" dediğinden yapıbozumcu ve yeniden yapılanmacı etkilere sürekli bir açıklığa karşılık gelir. Öte yandan, genel bir akıl ve rasyonelleştirme düşüncesi olmaksızın, toplumsal ve kültürel çalışmaların ilerleme kaydetmesini beklemek akla uygun değildir. Sosyo-kültürel fenomenlerin içinde seçildiği, tanımlandığı, düzenlendiği, çözümlendiği, değer biçildiği, açıklandığı vb. yöntemleri sürekli, zımnen de olsa şekillendiren açıklayıcı ve yorumsamacı taslaklar, modern toplumun "rasyonelleştirilmesi" için uyarlanmış varsayımları ve kategorileri tipik bir biçimde içine alır. Ve bunlar, çağdaş felsefenin aklın eleştirisi etrafında konumlanmış olması gibi basit bir nedenden dolayı, genellikle felsefi kökenlidir. Bu, Marx, Durkheim ve Weber gibi klasik toplumsal kuramcıların çalışmalarında Foucault, Derrida ve Rorty gibi çağdaş yapıbozumcu eleştirilerde olduğundan daha az aşikâr değildir.[28] Dolayısıyla, takip eden sözlerin altında yatan varsayım şudur: Akıl, rasyonellik, gerçek, nesnellik, öznellik, özerklik vb. düşüncelerin bazı genel, "felsefi" düzeydeki çözümlemesi, toplumsal, eleştirel ve kültürel sorgulama için hâlâ temel bir önem taşır. Bu elbetteki, onun sorgulamanın anlamlı tek yöntemi olduğu, daha metinsel anlamda özel yöntemlerin yerini alabildiği ya da kendinden sonra gelenlerin sonuçlarından etkilenmediği anlamına gelmez.[29] Aklın klasik eleştirisinin bir-

---

[28] Bu son üçü şu eserin birinci bölümünde tartışılmıştır, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, (Cambridge, MA: The MIT Press, 1991), s. 11-123.

[29] Bu, bir sosyo-kültürel çözümleme biçiminde sürdürülmüş olan "felsefi" eleştirinin, kültürel siyasetin daha az akademik biçimleri ya da kültürel eleştirelciliğin diğer akademik biçimleri kadar siyasal uygulamalarla –yerinde olarak, duruma-özgü, eylem-odaklı vb.– doğrudan ilişkili olmayacağını söylemeksizin sürüp gider. Onun [felsefi eleştirinin] da yaptığı gibi, en genel, soyut ve böylelikle duruma-özgü olmayan kültürel kaynaklarımızı ele alırken, onun çözümlemesi ne özel bir dinleyiciye göre hazırlanmış olacaktır –

çok sakıncalı yanı, aklın düşüncelerinin toplumsal uygulamalarla ilişkileri vurgulanarak mutlaklaştırılması ve başlangıçta yapıbozumcu endişelerin yeniden-yapılanmacı çabaların içinde temellendirilmesi yoluyla üstesinden gelinebileceği ümit edilir.

Tüm bunları akılda tutarak, Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" arasındaki programlı karşıtlığına geri dönmek ve eleştirel kuramcılar arasında bugün var olan görüşler içinde onun yaklaşımının yerini tayin etmek yerinde olur.[30] Karşıtlığın üzerinde döndüğü eksen –her ikisinin de ilk anlamında– toplumsal araştırmanın düşünümselliğidir. Horkheimer, hem toplumsal araştırmacıların, toplumsal eylemin toplumsal olarak yerleşmiş biçimleriyle bizzat kendilerinin meşgul olması ve hem de araştırmacıların onun anlamları yoluyla düşünmesi ve farkındalığı bilince taşıması gerçeğini tekrarlar. Doğa bilimlerinden sonra kendini biçimlendirmiş olan sosyal bilimler, gittikçe temel sosyo-ekonomik değişkenlerin takibine ve yönetimine bağımlı hale gelen bir sanayi toplumunda kendisine merkezî bir yer bulmaya çalışmaktaydı. Tıpkı "bir şeyi söylemek onun kendisidir" gibi kendilerine pozitivist bir imaj geliştirerek, tüm hakları ve ayrıcalıklarıyla birlikte "hiçbir yerden bir görüş" önerme hakkını kendilerinde bulabilirdi; böylelikle diğer yaklaşımlar bilim öncesi, ideolojik, çıkarcı vb. olarak önemsizleştirilmiş olurdu. Eleştirel kuramın öncelikli görevlerinden biri, üretim biçimini, toplumda oynadığı rolleri, sağladığı yararları ve meydana gelmiş olduğu tarihsel süreçleri çözümleyerek toplumsal-bilimsel bilginin ayrıcalıklı "konumsuzluğuna" meydan okumaktı.

Horkheimer'in, Marksist ekonomi-politiğin yapısını önemli bakımlardan yansıtan incelemesinin ayrıntılarını bir tarafa bırakacak olursak, gelecekteki hedefler için şunu belirtmek önemlidir: Horkheimer, sözde ayrışmış toplumsal bilginin yapıbozumunun ampirik toplumsal araştırmayı gayri meşru kılacağını düşünmez. Tam aksine, kurulu bir toplumsal çerçeve dâhilinde toplumsal yeniden üretim için

---

bu onun hiçbir şekilde dinleyiciyi hedeflemediği anlamına gelmez– ne de, tipik bir şekilde onun sonuçlarının etkisi bir tek disiplin için sınırlandırılmış olacaktır –yine bu disiplinle ilgili düzenlemelerden bağımsız bir şekilde yüzdüğünü söylemek değildir.

[30] Bkz., n. 7. Bu denemenin sayfa numarası metinde parantez içinde verilecektir.

yararlı olan geniş "olgusal" bilgi kütlesinin işlenmesi ve düzenlenmesi gelişmiş bir toplum açısından bir zorunluluktur (205). Sorun, "sanki bilginin doğasında temellendirilmiş ya da diğer birtakım tarih dışı yollarla haklılaştırılmış gibi, onun mutlaklaştırılmasından kaynaklanır." (194) Çözüm ise, en azından böyle bir bilginin daha iyi bir toplumda edineceği yer kadar onun günümüz toplumunda sağladığı bir dizi yararın da kabul edilmesi ve böylece diğer bilgi türlerine ve yararlara geniş bir yer bırakacak şekilde onun yerinin tayin edilmesidir.

Eleştirel toplumsal kuram bu durumda, "geleneksel" kuramdan farklı olarak, toplumsal inceleme konuları olarak toplumsal araştırmanın düşünümselliğini, içerisinde sürdürüldüğü –bilimsel ve akademik iş dâhil olmak üzere– iş bölümünü ve onun toplumsal işlevlerini ele alır; yani "kuramın insan yaşamında ne anlama geldiğini" inceler (197). Özellikle de, kendi oluşum ve uygulama koşulları hakkında, yani içinde doğduğu ve yine içinde kullanılacağı toplumsal yatağındaki yerleşmişliği üzerine düşünür. Her nasılsa Horkheimer bunu, çağdaş yapıbozumculardan farklı olarak, her türlü bilgiyi değil yalnızca "bölgesel" bilgiye olanak vermeyecek anlamda kabul eder. Daha ziyade, hem geleneksel hem de eleştirel araştırmayı, ileri sürmek istediği çağdaş toplumun geniş bir anlatımı içine yerleştirmeye çalışır; bunun, rakiplerinin yaptıklarından çok daha yeterli olduğunu ileri sürmek ister. Aşağıda, bilginin yerleşikliğinin benimsenmesinin durum-aşkın geçerliliğe yönelik iddiada bulunmakla nasıl uyumlu olabileceğini ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdilik, sosyo-kültürel bilginin düşünümsel bilgi olduğu şeklindeki ayırt edici anlamı biraz daha açmak yerinde olur; çünkü bu, onun doğa bilimleriyle olan farklılığının anahtarıdır.

Doğa bilimlerindeki araştırma, hedef ve talimatları gittikçe daha az bilim-içi bir konu haline gelirken sosyal bilimlerde, araştırma gündemini etkileyen olaylar, yapılar ve süreçler aynı zamanda araştırma konusunun bir parçasıdır (195-6). Daha genel bir anlamda toplumsal sorgulama, anlamayı amaçladığı toplumsal yeniden üretimin gerçek sürecinin bir ânıdır. Toplumsal dünya, onun çözümlenmesiyle meşgul olan aracıların faaliyetleri de dâhil, toplumsal aktörlerin toplumsal eylemleri içinde ve onun aracılığıyla tekrar tekrar üretilir. Bu özgün düşünümselliğin bir dizi anlamı vardır. Öncelikle düşünümsellik, pozitivizmin edilgen ve algıya dayalı özne-nesne ilişkisi modeliyle gözden kaçırdığı toplumsal gerçekliğin, toplumsal yapısalcı bir

görüşünü önerir. Bir diğeri de şudur: Bilginin toplumsal özneleri, bilgi nesnelerini şekillendiren aynı tür tarihsel güçler tarafından şekillenirler. Onlar için bilginin nesnesinden anladıkları bir şey aynı zamanda kendilerinden de bir şey anlamak demektir. Son olarak, bazı anlamlarda toplumsal araştırmanın kaynakları ve konuları aynıdır: Toplumsal dünyanın kendisi, araştırmacıların onu anlamak için kullandıkları gerçek düşünceler yoluyla kurulur (200-1). Özelde bu, kurulu toplumsal yapılarda, sürdürülen toplumsal araştırma çeşitlerinde, örneğin iş ve idarecilik çalışmalarında doğrudur. Araştırılan nesnelerin bilgi alanı, bir ölçüde onu anlamak için kullanılmış gerçek kavramlara uygun faaliyetler tarafından üretilir (202). Böylece C. Wright Mills'in daha sonra "bürokratik" sosyal bilim olarak adlandıracağı şey üzerinde çalışılmış olan fenomenin tam sonucunda etkili olan kavramsal kaynaklarla birlikte bilgi işlemeye yönelik olarak kendisini büyük ölçüde sınırlandırabilirdi.

Eleştirel kuram, diğerleri arasında, toplumsal araştırmanın düşünümselliğini kesin bir şekilde hesaba katmakla, bu tür bir yaklaşımdan ayrılır. Bu, toplumsal araştırmalara "tarafsız" bir saha sağlamak üzere kullanılmış olan oluşum ve haklılaştırma, haklılaştırma ve uygulama, gerçek ve değer arasındaki ikili karşıtlıklara bir itirazı gerektirir (208). Eleştirel kuram tam olarak, incelediği olguların tarihsel ve toplumsal oluşumuyla ve sonuçlarının onun içinde etkilerini göstereceği toplumsal bağlamla ilgilidir. Eleştirel kuram, toplumsal araştırmanın kendisinin, orada bilginin yöneldiği nesnelerin potansiyel olarak aynı bilginin özneleri olduğu bir toplumsal etkileşim biçimi olduğunu ve böylece ister istemez değişen toplumsal ilişkilerde potansiyel bir faktör olduğunu vurgular. Bu düşünümsel ilişkiyi bilinçli bir şekilde toplumsal pratiğe aktaran eleştirel toplumsal kuram, özellikle tahakküme uğrayan toplumsal grupların bireysel-bilincinin bir parçası olarak, toplumsal değişimin bir öğesi olmayı amaçlar. Hizmet ettiği hedeflerin inceleme bağlamına dışsal olmasını hesaba katmaz.

Horkheimer, mutlak Kantçı düşüncelerin yeniden bir toplumsal-pratik formülasyonu yoluyla eleştirel toplumsal sorgulamanın ahlâki-siyasal olarak konumlandırılmasının keyfî değil fakat doğal olarak rasyonel olduğunu ileri sürebildi. Kant, bilinç felsefesinin yapısı içerisinde, aklın esas itibariyle kurguya değil özgürlüğe yönelik bir yeti olduğunu iddia etmişti. Dikkatlerimizi bir kez bilinçten kültür ve topluma kaydırdığımızda, Batı felsefesinin genellikle bilgi ve tanımla-

malara gösterdiği ayrıcalıklı konumu, daha az inandırıcı hale gelir. Aslında, bilginin kendisi toplumsal bir ürün olarak anlaşılırsa, kuram ile pratik, gerçek ile değer arasındaki geleneksel karşıtlıklar çöker çünkü herhangi bir toplumsal faaliyetin, kuramsallaştırma da dâhil, pratik boyutları vardır. Toplumsal-kuramsal terimlerle anlatılacak olursa, Horkheimer'e göre pratik aklın önceliği, "hayatın makul koşulları" içindeki bir çıkarın, rasyonel kapasitemizin kullanımına içkin olması demektir. Horkheimer'in bunu toplumun adil bir düzeni içindeki bir ilgiyle nasıl ilişkilendirdiğini dile getirmekte yarar vardır.[31] Burada, bu pratik ilişkinin eleştirel bir kuramın tam bir yapılandırılmasının içine girdiğini ve kuramın şekillendirdiği araştırma yöntemleri içerisinde çalıştığını belirtmek önemlidir. Aslında bu, kavramlarını, kuramlarını ve tekniklerini sürekli değişen gerçekliğe uyarlamak zorunluluğunu kabul eden bir düşünce geleneğine uygunluk ve tutarlılık sağlar. "Eleştirel kuramın mümkün olabildiğince katı bir gelenek içine aktarımı, onun tarihsel başarısının bir koşuludur. Elbette bu aktarım, yerleşik uygulamalar ve sabit süreçler yoluyla değil; fakat toplumsal değişime yönelik bir ilgi yoluyla gerçekleşir. Bu ilgi, hüküm süren adaletsizliğin yeni biçimler almasıyla ortaya çıkar; fakat bu, kuram tarafından biçimlendirilmeli ve yönlendirilmelidir ve sonra da geriye doğru kuram üzerinde etki yapmalıdır"(241).

Bazen Horkheimer'in de yaptığı gibi, eleştirel kuramı yönlendiren ve biçimlendiren pratik fayda, acıyı hafifletip mutluluğu ilerletmek için mücadele etme anlamındaki "faydacı" terimlerle formüle edilebilir. Bu formülasyonda faydanın işlevine, kurumsal anlamda değil sadece düzenleyici anlamda bir açıklama getiren ahlâki-siyasal düşünceler, düşünceyi ve eylemi yorumlamaya ve yönlendirmeye hizmet ederler, işlerin gerçekleştirilmiş ya da gerçekleştirilebilir durumunu göstermeye değil. Fakat Horkheimer sıkça, bu faydayı, Marksist gelenekte bolca bulunan bütünlükçü tanımlamaların terimleriyle formüle eder. Horkheimer, kolay bir şekilde "hayatın makul koşulları" nı, "her şeyi-kucaklayan özne"nin onun içinde, "bireylerin amaçlılığı,

---

[31] "Geleneksel ve Eleştirel Kuram"ın 213. sayfasında Horkheimer, bu çıkarın "insan emeğine içsel" olduğunu belirtir. Düşüncenin bu yönünü takip etmeyeceğim, bununla birlikte, 1933'ün başındaki denemede geliştirilmiş olan düşünceyi takip edeceğim. "Materialism and Morality", çev., G. Frederick Hunter, John Torpey, *Telos* 69, (1986): 85-118.

kendiliğindenliği ve rasyonelliği ile toplumun üzerine kurulmuş olduğu süreçler ve toplumsal emek ilişkileri arasındaki karşıtlık"tan uzak eylediği "toplumun rasyonel organizasyonu" olarak çevirir (210). Özgürlüğün öz-bilince dayalı özgür irade olarak idealist kavranışı, bireylerin onun uyumlu anları oldukları birleştirilmiş bir üst-öznenin üzerinde tasarlanmıştır. O, postmodernist düşünürlerin en etkili eleştirilerini yönelttikleri bu türden "bütünleştirici" anlatımlara karşıdır. Bununla birlikte pratik aklın sosyo-kültürel varlığını bu terimlerle açıklamaya gerek yoktur. Göreceğimiz gibi, benzer bir düşünce çizgisini izleyen Habermas, "bilinç felsefesi"nin bir kalıntısı olarak bu çeviriyi reddeder ve bunun yerine demokratik çoğulculuğun koşul ve yöntemleri üzerine odaklanır. Fakat burada tekrar başka bir konuyu açmak istiyorum; büyük resimlerin ve "büyük söylemler"in kullanışlılığını.

Sosyo-kültürel eleştiri çok-biçimli, çok-tabakalı ve çok-boyutlu bir girişim olarak en iyi düşüncedir. Her eleştirel çalışmanın, aynı yolla veya genelliğin ya da özelliğin aynı düzeyinde yapılması veya yapılabilmesi gerekmez. Bundan başka, aynı ya da farklı "pozisyonlar"ı işgal eden farklı grupların ne amaçla ve hangi bağlamda belirleneceği kaçınılmaz olarak faydacı bakış açısını gerektirir. Mutlak amaçlar ve bağlamlarda, neden bir evrensel "biz"in uygun olmadığının nesnel bir nedeni yoktur. Örneğin bu, bir dizi grubun acı çektiği genel bir baskı düzeninin kültürel desteklerine saldırmak ya da sembolik ve maddeci yer değişimin genişleyen küresel ağlarının çözümlenmesinde faydalı olabilirdi. Önemli bakımlardan hepimizin aynı durumda olduğunu inkâr etmek için, hayatın özetlenmiş biçimine dair şu veya bu kavrama başvuran eleştirmenler basitçe geçmişte yaşıyor olurlar. Öncelikle, kafa-göz yaran bir hızla çoktan yapılmış olan küresel bir alan yaratmak zorunda değiliz.[32] Bu süreci daha iyi anlamak için, bölgesel çalışmaların ötesine gitmek ve şimdi her bölgesel kültürü içten etkileyen politika ve ekonominin, bilim ve teknolojinin, bilgi ve iletişimin uluslararası hale getirilmesini anlamaya çalışmak zorundayız.

Metne hayli bağımlı araştırmacıların bazen öyleymiş gibi gösterdikleri kültürel eleştiri kendi kendini idare edebilen ve içe-dönük bir girişim değildir. Açık nedenlerle, insan bilimlerindeki eleştiriler ta-

---

[32] Bu konuyu bölüm 3.4'te ele alacağım.

nımlamak ve çözümlemek üzere hazırlanmış oldukları fenomen türlerini ön plana ve diğer şeyleri geri plana almaya eğilimlidir. Biz sadece kendi tasarrufumuzdaki araçları kullanabiliriz. Fakat bu bizi, böyle fenomenlerin daha geniş bir toplumsal matris içerisinde yerleşmiş olduğunu görmekten ve "metne dayalı" çalışmaların diğer toplumsal, kültürel vb. çalışmalarla karşılıklı bağımlılığını kabul etmekten alıkoymaz. "Mevcut zamanın bir eleştirel kuramı", yani sorunları ve görünümleriyle çağdaş toplumun genel bir görüntüsü çok disiplinli bir araştırma denemesinin en kapsamlı amaçlarından birisi olurdu. Bu, Horkheimer'in klasik Marksist terimlerden alarak dile getirdiği "kapsayıcı varoluşsal yargılama"dır (227). Derin sosyo-ekonomik değişikliklerin olduğu bir ortamda yazmakla birlikte, Horkheimer, önemli bir koşul ekler: Bu, nesnesinin sürekli bir dönüşümünden dolayı, bertaraf edilemez tarihsel boyutu olan bir yargılamadır (239). Böylelikle eleştirel kuram, "yaşayan bir bütünlüğü yansıtma" ya yönelik devam eden bir girişim (238), pratik anlamda ilgili bir bakış açısından, çağdaş toplumu anlamaya yönelik sürekli yenilenen bir çaba olarak anlaşılmak zorundaydı. "O, tarihin bir metafiziği değil, daha ziyade kendisini geliştirmeye yönelik pratik çabalarla bağlantılı olarak gelişen... ve tarihsel gelişmelerle ilgili hiçbir öngörü sunmayan dünyanın değişen bir resmidir."[33] Elbette, Horkheimer'in kendisi, kapitalizmin hâkim toplumsal düzen olduğu sürece, bu amacın zorunlu olarak devam edeceğine ve böylece Marksist ekonomipolitiğin "temel özü"nün, tüm gerekli uyarlama ve düzenlemeler yoluyla geçerli olmaya devam edeceğine kendini inandırmıştı (238-40). Yerel kültürel pratikleri daha geniş bir İlişkiler alanı içine yerleştirmenin değerini görmek için kişinin bu bakış açısına sahip olması gerekmiyor. Aslında bütünsellik karşıtı (antiholistic) eleştirmenlerin kendilerine özgü müdahalelerini kavrarken ve yürütürken, çağdaş toplumun genel bir görüntüsüne, onun gerilim ve eğilimlerine dayandığını göstermek çok da zor değildir. Bu büyük resimler nadiren açıkça söylendikleri için, uygun bir şekilde gözden geçirilmezler ve böylece araştırılmamış varsayımlar dizgesi olarak geniş bir şekilde işlev kazanırlar. Bir çoğu için, totalleştirici düşüncenin tehlikelerini göze almak için bu tercih edilebilir gözüküyor. Fakat tekrar söylemek gerekirse, tek alternatif bunlar değildir. Eleştirel kuramcılar,

---

[33] "Materialism and Morality", s. 108.

pratik olarak ilgilenilen ve kuramsal olarak şekillendirilmiş genel anlatımları yanlışlamacı ve açık bir yolla, yani kapalılık talep etmeksizin geliştirip yayabilirler. Burada mesele, büyük resimleri ve büyük söylemleri *devam etmekte olan başarılar* olarak görmektir. Onlar asla tüketilmezler, ancak değişen koşullara göre yapılandırılması, yapısının bozularak yeniden yapılandırılması gerekir. Eğer böyle küresel anlatımlar her halükârda bir rol oynayacaklarsa, onları başlangıçta tartışmaya açmak daha iyidir.

Tikel uygulamaları daha geniş bir alana yerleştirmek, bu uygulamalardan uzaklaşmanın bir yoludur; bu, onların önemine dair son sözü katılımcılara ve onların geleneklerine bırakmak demek değildir. Çok farklı çizgilerden eleştirel kuramcılar, paylaşılan anlamların ve onların yorumsamacı telafilerinin ötesine geçmek için böyle "konuya yabancı birinin" bakış açısının gerekliliği konusunda hemfikirdirler. Örneğin Foucault'nun içinde yaşadığımız uygulamalardan uzaklaşma tarzı, onların değişken tarihî koşullardaki "zayıf temellerini" göstermek, onları birçok güç ilişkisinin sonucu olarak kabul ederek, apaçık olarak bilinen görünüşlerini dağıtmaktır. Frankfurt Okulu'nun yaklaşımı, Marx'ın özel "Alman İdeolojisi" olarak karakterize ettiği, düşüncelerin sadece diğer düşüncelerin terimleri içerisinde anlaşılmasının bir reddine de dayanır. Onun yönlendirici ilkesi şudur; düşüncelerin tam bir anlamı, sadece onların içinde temsil edildiği toplumsal uygulamalar bağlamında görülerek ve bu uygulamaların oluşumu, yapıları ve işlevleri incelenerek kavranabilir. Onun belirleyici amacı ise yaşam tarzımızı etkileyecek bir yolla bizim kişisel-kavrayışımızı dönüştürmektir. Normalde doğalmış gibi kabul edilen bir şey üzerinde eleştirel bir bakış açısına erişmek –örneğin, şimdiye kadar muhtemel güç ilişkileriyle ve alternatiflerin keyfî olarak ortadan kaldırılmasıyla ilgili evrensel ve zorunlu olarak görülen şeyin oluşumunun ya da adil ve tarafsız olarak gösterilen, gerçekteyse toplumsal menfaatlerin ve sorumlulukların mazur görülemez dengesizliğinin devam ettirilmesine yardım eden şeylerin gösterilmesi– yoluyla eylemde bulunma tarzımızı etkileyebilir. Eskiden saf ve basit bir şekilde rasyonel olarak kabul edilen düşünceler ve inançlar, değerler ve normlar, standartlar ve yöntemler, özel çıkarların hizmetindeymiş gibi görülmeye başlayabilir ve bu, onların önceden varsayılan rasyonelliklerinden türetilmiş olan otoritenin altını oyabilir. Bu ve bunun uzantıları, böyle olsa da olmasa da, düşünsel zorunluluk ya da kuramsal gi-

rişim konusu değil fakat değişen tarihsel koşullar meselesidir. Eleştirel sezginin pratik önemi olaylara göre değişir.

Eleştirel kuram, katılımcıların uygulamalarıyla ilgili görüşlerini, onları değerlendirmede ve yorumlamadaki son söz olarak almazken, onları ciddiye almak, onlardan mesafe kaydetme süreci içinde faydalanmaya çalışmak konusunda, özellikle de yapıbozumcu yaklaşımlardan ayrılır. Tek kelimeyle onları diyalektik anlamda ele alır: Aklın diyalektik eleştirisi basit bir şekilde aklın düşüncelerini inkâr etmez fakat eleştirel olarak onları benimsemeye ve daha iyi bir dünya çabasında onları kullanmaya çalışır. Böylelikle Herbert Marcuse *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde, Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram"ıyla aynı yılda yayımlanan "Felsefe ve Eleştirel Kuram" başlıklı denemesinde, aklın ve rasyonel uygulamanın bireyci ve idealist düşüncelerinin yalnızca ideolojik olmadıklarını, çünkü onların aklı eleştirel bir örnek olarak kurduklarını belirtir: "Birey, verili her şeyi yargılamak ve incelemek demekti" ve bu "akıl kavramının özgürlük kavramını da içermesi demekti. Eğer insanlığın sezgilerine göre hareket etme özgürlüğü olmasaydı, böyle bir inceleme ve yargılama anlamsız olacaktı."[34] Onun görüş açısından –yapıbozumcular için kızıl bir bayrak olan– aklın idelerinin durum-aşkın anlamı kesinlikle onların kabahatlerini affettirecek olumlu bir yandır. Eleştirel kuram, "gerçekliğin bir ölçüte dönüştürülmesine karşıdır... gerçeklik, kurulu düzen içerisinde kavranamadığı zaman, oradakiler açısından daima bir ütopya olarak görülür. Bu aşkınlık kendi gerçekliği aleyhine değil, lehine tanıklık eder."[35] Düşüncelerin "gerçek içeriğine" yönelik bu ilgi, Marcuse'ye göre, eleştirel kuramı bilgi sosyolojisinin katı bağlamsalcı yaklaşımından ayırmıştır. Yalnızca "bilincin bağımlı ve sınırlı doğasını" göz önünde bulunduran bir araştırma, eleştirel kuramın "insanlığın özgürleştirilmesine dair ilgisine" ihanet eder. Bu ilgi, "onu eski mutlak gerçeklere –ilerlemeci gücü kesin bir şekilde evrenselliklerinden türetilen evrensel girişimlere– bağlar... çünkü onlar herkesin ... rasyonel, özgür ve mutlu olması gerektiğini" iddia ederler. "Tüm bu evrenselliklere zemin sağlayan" bir toplum içerisinde... "Evrenselliği desteklemeye devam etmek, onun felsefi olarak tahrip edilmesinden

---

[34] Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", çev. Jeremy J. Shapiro, *Negations,* (Boston: Beacon, 1968), s. 136.

[35] *a.g.e.*, s. 143.

daha önemlidir."[36] Kurulu bir toplumsal düzenle, onun dayandığı aklın düşünceleri arasındaki gerginlik alanı tam da diyalektik eleştirinin ayırım yarattığı yerdir.

Aynı ruh haliyle Horkheimer, eleştirel kuramcıları, bu tür düşünceleri ayrıcalıklı konumlarını meşrulaştırmak için kullanan ve çıkarlarına uyduğu gibi onları çarpıtan gerici görüşlere terk etmemeye sevk etti. Bunun yerine, bu düşünceleri ilerici amaçlar için yeniden benimsemeliydiler: "Bugün Aydınlanmanın ve Fransız Devrimi'nin savaş çığlıkları, şimdiye kadar olduğundan daha geçerlidir. Eleştirel kuramcılar tarafından üstlenilmiş olan dünyanın diyalektik eleştirisi, onların kesinlikle gerçekliklerini kaybetmediklerini, bilakis hâlâ muhafaza ettiklerini göstermekten ibarettir... Siyaset bu taleplerden vazgeçmemeli fakat onları gerçekleştirmelidir de... elbetteki [bunu] onların tarihsel olarak koşullanmış tanımlarına ütopyacı bir gelenek içerisinde sıkıca yapışarak değil, anlamlarıyla uyumlu olarak yapmalıdır. Bu düşüncelerin özü sonsuz değil fakat tarihsel değişimin konusudur... çünkü daha iyi bir şeyi isteyen insan arzuları tarihsel olarak farklı biçimler alır."[37]

Aklın idelerinin bağlam-aşkınlığı yalnızca ütopyacı değil, yıkıcı bir potansiyel de barındırır çünkü koşulsuz geçerlilik iddiası sürekli olarak her yönden gelecek eleştirilere maruz bırakılır. Anlaşılan bunlar, yapıbozumcu eleştirileri kuşatmış olan bu metafizik anlatımlardan yanlış yöne yani dogmatizmin, önyargı ve kendini aldatmanın birçok biçiminde süregelen eleştirilere işaret ederler. Bağlam-aşkın anlamın toplumsal yaşamın yapılarına yerleştirdiği gerçek ve ideal arasındaki gerilim, eleştirel kuramcıların içinde bulundukları koşulların sınırlarını dönüştürme ve aşma arayışlarında yararlandıkları anlamın normatif bir fazlalığına işaret eder. Kısaca aklın diyalektik eleştirisi, "bütünsel" değil "içsel"dir.

Sonraki seçeneğin gerçekten mevcut olup olmadığı bile sorulabilir; çünkü bizler, girişebileceğimiz herhangi bir eleştirel çalışma öncesinde, sonrasında ve araştırma boyunca daima ve kaçınılmaz olarak toplumsal yaşamın katılımcılarıyızdır. Toplumsal dünyamızı belli bir uzaklıkta bir bütün olarak kurabileceğimiz mekân-dışı bir duruş

---

[36] *a.g.e.*, s. 152-153.

[37] "Materialism and Morality", s. 108.

noktası yoktur. Batı "akıl-merkezciliği"nin* sözde bütün eleştirmenlerinin değişmez bir şekilde, anlam, referans, gerçeklik, mantık ve altını oymaya çalıştıkları diğer şeyler bakımından aynı idealleştirici ön kabullere dayanması ve modern rasyonalizmin radikal eleştirmenlerinin sürekli, dünyanın büyüsünün yok edilmesi ve düşünümsel olarak yerleşik inanç ve değerleri sorgulamanın, geleneksel rollerden ve kurallardan eleştirel olarak ayrılmanın ve atfedilmiş birey ve grup kimliklerine meydan okumanın olanaklılığı gibi modern dünya görüşüne özgü varsayımlara dayanmaları şaşırtıcı değildir. Ne de, onların eleştirilerinin altında yatan değerlerin çoğulculuk, farklılık, hoşgörü, insan onuru, eşit saygı vb. gibi tipik olarak bir dizi modern yönelimi kapsaması şaşırtıcıdır. O zaman, aklın herhangi bir eleştirisinin yapıbozumcu boyutuna ek olarak yeniden-yapılanmacı bir boyutun da ilâve edilmesi gerekir, çünkü modernlik söylemine katılanların ya hiçbir seçeneklerinin olmadığı ya da onların bu seçeneklerden hiçbirini desteklemek istemedikleri bu ön-kabulleri tanımlamak ve çözümlemek önemli olacaktır.

III. Felsefenin *Aufhebung*'u

Marcuse "Felsefe ve Eleştirel Kuram"da, bilinen aklın eleştirisini dönüştürerek ilerleme teması üzerine çeşitlemeler geliştirdi.[38] "Akıl", "felsefi düşüncenin" kendini onunla insanın kaderine bağladığı "en önemli kategorisidir" (135) diye yazar. Klasik felsefede bu, "en yüksek insan potansiyelini gösterir." (136) Modern dönemde ise öz-bilinç, özgür irade olarak, yani kişinin kendi sezgi ve yargılarıyla eylemde bulunma özgürlüğü olarak tanımlanmaya başladı. Marcuse, Marx'ı yansıtarak şunları dile getirdi: "Buradaki akıl olarak özgürlük kavramıyla felsefe, sınırlarına ulaşmış gibi görünüyor. Aklın gerçekleştirilmesinde hâlâ tamamlanmamış olan şey, felsefi bir görev değildir." (137) Bununla beraber, politik uygulamalara herhangi bir doğrudan sıçrayış, potansiyel olarak tehlikeli bir kısa devre olurdu çünkü yarım kalmış olan görevin kuramsal bir boyutu vardı. Felsefi özgür rasyonel eylem düşüncesi, yalnızca tesadüfî kusurlar nedeniyle değil,

---

* Logocentrism: logoi-centrism, logos-centrism, akıl-merkezcilik (ç.n.).

[38] Bkz., n. 34. Bu denemenin sayfa numarası metinde parantez içinde verilecektir.

ciddi anlamda yetersizdi. Onun yetersizliği daha ziyade, anlaşılmak ve açıklanmak zorunda olan sistematik çarpıtma niteliğini taşımaktaydı. Çünkü akıl ve özgürlük düşüncelerinin toplumsal düzenin yeniden üretilmesinde, onların açıklanmasında ve anlaşılmasında oynadıkları rolle ilişkilendirilmiş olan söz konusu çarpıtmalar, eleştirel sorgulamanın bazı biçimlerini gerektiriyordu.

Marcuse'nin bununla kastettiği, aklın ve özgürlüğün bireyci ve idealist düşüncelerinin basitçe ideolojiye indirgenmesi değildir. Onlar, bundan daha fazlasını ifade ederler ve eleştirinin dönüştürürken dahi korumak zorunda olduğu gerçek bir öze sahiptirler. "Burjuva döneminde, aklın gerçekliği özgür bireyin yerine getirdiği bir görev oldu... Hayatın maddi koşulları, her nasılsa, özgürlüğü sadece saf düşünce ve irade içinde akla tahsis etti... Eğer akıl, insanların kendi bilgileri temelinde ve özgür kararları doğrultusunda yaşamı şekillendirmesi ise, o halde akla talep, bireylerin ihtiyaçları doğrultusunda kolektif olarak yaşamlarını düzenleyebildikleri toplumsal bir örgütlenmenin yaratılması anlamına gelir" (141-2). Bu kavrayışla, felsefenin saf akla yönelik ilgisi, eleştirel toplumsal kuramın tarihsel olarak somutlaşan akla yönelik ilgisi haline gelir. Bu yarar, tutsak, adaletsiz, mutsuz düzenlerin kültürel destekleri olarak hizmet eden, aklın ve özgürlüğün çarpıtılmış düşüncelerinin eleştirel olarak yapısının bozulması; geleneksel düşüncelerin toplumsal-pratik terimler içerisinde yeniden yapılandırılarak gerçek içeriğinin korunması; ve elbette, hayatın insanlık-dışı koşullarına karşı mücadelede eleştirel ve yapısal düşüncelerin her ikisinin de kullanılması gibi birkaç farklı fakat birbiriyle ilişkili yolla takip edilebilir. Ve bu akla içkin bir yarardır çünkü pratik akıl doğası gereği özgür rasyonel eyleme doğru ve onun karşıtına zıt bir yöne doğrultulmuştur. Bu nedenle ideoloji kavramı yalnızca kuramsal değil aynı zamanda pratik-siyasal bir düşüncedir: İçsel olarak, insanların kendi deneyim ve yargılarının ışığında ve ihtiyaçlarıyla ilgili algılarına uygun bir şekilde hayatlarını yaşamak konusunda özgür olmadıkları, değişen toplumsal koşullar içindeki bir yararla ilgilidir. Bu anlamda, eleştirel toplumsal kuram felsefi ideallere "insani bir biçim" verir ve onları daha iyi bir dünya mücadelesi içinde birleştirir (142).

Marcuse'ye göre, bu ideallerin gerçekte hayata geçirilmemiş olması ve olacakmış gibi gözükmesine karşılık, sadece ütopyacı onların aleyhinde konuşmaz: "Ütopyacı unsur uzun bir süre felsefedeki tek

ilerici unsurdu" (143). Elbette eleştirel kuram, sadece ütopyacı ideallerle ilgilenmez fakat bir türüyle ilgilenir ki, mevcut düzende gerçekleştirilebilir olmamakla birlikte, gerçek bir toplumsal gelişme potansiyeli taşır. Gelecekteki daha makul bir yaşam biçimi için bugün potansiyellerin tespit edilmesindeki bu yarar, eleştirel toplumsal kuramın kategorileri içinde inşa edilmiştir: Onlar belirsiz bir yerden değil, pratik aklın duruş açısından bir görüş sunarlar. Marcuse'ye göre bu, eleştirel kuramı bilgi sosyolojisinden ayıran unsurdur: Felsefi düşünceleri toplumsal koşullara *indirgemez.* Elbette, "(akıl) problemini daha anlaşılır bir yolla ortaya koymak için, felsefenin yetersizliğinin temelindeki özel toplumsal koşulları" çözümler (149-50). Bununla birlikte, bunu kuşkucu bir biçimde tüm gerçeklik iddialarını ifşa etmek yararına değil, fakat eski kuşakların elde etmek için mücadele ettikleri gerçekleri, yeniden yapılandırmak yoluyla korumak adına öyle yapar:

> İnsan rasyonel bir varlıktır, bu varlık özgürlüğe gereksinim duyar ve mutluluk onun en yüksek iyisidir; tüm bunlar, ilerici gücü kesin bir şekilde evrenselliklerinden devşirilen evrensel önerilerdir. Evrensellik onlara neredeyse devrimci bir karakter verir, çünkü onlar yalnızca bu ya da şu kişinin değil, herkesin rasyonel, özgür ve mutlu olmasını isterler. Tüm bu evrensel iddialara temel sağlayan bir toplumda felsefe onları somutlaştıramaz. Böyle koşullar altında, evrenselliğe katılmak, felsefi olarak onun yapısının bozulmasından daha önemlidir. (152-3)

Marcuse'nin makalesine yazdığı bir "Ek"te Horkheimer, eleştirel toplum kuramının, felsefenin aklın yaşamına yönelik ilgisinin miras alınması olarak anlaşılabileceği düşüncesini not düşer.[39] Bu açıklayıcı kavrayış ona göre, bireysel varoluşa makul bir biçim verme ihtimalinin toplumsal yaşamın makul koşullarının tesis edilmesi ihtimaline dayandığı ve böylece felsefenin aklın yaşamına yönelik ilgisinin toplumsal kuram düzeyinde sürüyor olması gerektiğidir. Marcuse gibi Horkheimer de, eleştirel toplumsal araştırmayı yönlendiren pratik ilginin amacını "özgür, kendi kaderini belirleyen bir toplum" olarak belirler; öyle ki bunu, "insan ihtiyaçlarını ve yeteneklerini tatmin eden bir dünyada bütün bireylerin mutluluğu"nu amaçlayan "gerçek

---

[39] Max Horkheimer, "Postscript", *Critical Theory,* s. 244-252.

bir demokrasi"deki "gerçek bir anlaşma"nın terimleriyle açıklamayı sürdürür.[40] Veya kendisinin de belirttiği üzere, "adaletsizliği yok etme kaygısı... idealist akıl kavramının materyalist içeriğidir." [41] Pratik aklın kişiliksizleştirilmiş kavranışını adalet kuramıyla ilişkilendirme stratejisi bugün Rawls, Habermas ve diğerlerinin geliştirdiği yeni-Kantçılık yorumunda aşikârdır. Horkheimer'in 1933 tarihli "Materyalizm ve Ahlâk" başlıklı denemesindeki Kantçı ahlâk eleştirisinin öğelerinden rahatlıkla 1930'ların tartışmasından çağdaş tartışmalara bir köprü kurulabilir.[42]

Horkheimer, ahlâkın ve ahlâk kuramının mevcut anlamlarında, tarihsel koşullar içinde anlaşılması gereken tarihsel olgular olduğunu vurgular. Onun değerlendirmesine göre, evrensel ile tikel, görev ile çıkar arasındaki belirgin karşıtlık, kapitalist toplumdaki piyasa ekonomisinde gelişmesi gereken mülkiyetçi bireycilikle, görünmez-el nosyonuna rağmen, piyasa mekanizmalarının kötü hizmet etmiş olduğu genel refah kaygısı arasındaki gerçek gerilimin bir ifadesidir. Kapitalist gelişmenin sonucunda ortaya çıkmış olan, acı ve mutluluğun, keder ve hazzın, yoksulluk ve zenginliğin eşitsiz dağılımının arka planına karşılık, geleneksel ahlâktan rasyonalist ahlâkın Kantçı türüne geçiş, derin toplumsal gerilimlerin yükünün bireysel vicdan tarafına kaydırılması olarak görülebilir. Bireysel çıkarla genel çıkar arasındaki karşıtlığın, kesin bir şekilde ikincisi adına birincisini reddederek üstesinden gelmek için mücadele etmesi gereken, tecrit edilmiş ahlâki öznedir. Ahlâki alanda hâkim olan tinselleştirilmiş evrensellik, piyasa-alanında hüküm süren dar egoizmin sadece öteki yüzüdür. Horkheimer, onun sadece sosyo-kültürel sorunların, ahlâkın ideolojik işlevi olan bireylerin iç dünyalarına doğru yer değiştirmesi olduğunu iddia eder. Çünkü, belirli bir kurumsal yapı içerisinde eylemde bulunan aktörlerin ahlâki niyetleri yoluyla, bireysel iyi ile toplumsal iyi arasındaki gerilimi azaltmanın olanağı yoktur. Toplumsal-yapısal bir sorun Horkheimer'in, bireylerin kolektif karar alma süreçlerinde etkili birleşimi olarak nitelediği toplumsal-yapısal bir yanıtı gerektirir.

---

[40] *a.g.e.*, s. 248-250.
[41] "Traditional and Critical Theory", s. 242.
[42] Bkz., n. 31.

Horkheimer'e göre, paradigmatik Kantçı biçimdeki modern ahlâk kuramının soykütüksel anlamda tesadüfî tarihsel bir kurgu olduğunu söylemek, onun sırf ideoloji veya yanlış bilinç olduğunu ve bu yüzden geriye bir şey kalmayacak şekilde parçalanması gerektiğini söylemek değildir. O aynı zamanda gerçek bir içeriğe de sahiptir; öyle ki, Horkheimer'in diyalektik eleştirisinin görevi onu ideolojik tuzaklardan korumak, dönüştürmek ve evrenselle tikel arasındaki ilişkinin daha elverişli bir kavramı içinde tutmaktır. Bunların Kant'ın "en yüksek iyi" başlığı altında titizlikle ele aldığı şekliyle yeniden uzlaştırılması düşüncesi, kendisinin de açıkça görmüş olduğu üzere, mevcut toplum düzeni içinde yaklaşık olarak bile gerçekleştirilemez. Onun gerçekleşmesini aklî kavrayışımızın ötesine yöneltmekle Kant, ahlâkın bizleri onu doğuran toplumsal düzeni aşmaya sevk ettiği gerçekliğe çarpıtılmış bir ifade kazandırır; bu düzen tam da onu haklılaştırmak için başvurulan pratik akıl fikriyle bir gerilim içindedir. Diyalektik eleştirinin, kendisinin yeniden yapılandırıcı hareketine geçiş noktası olarak aldığı şey tam olarak orada kişisel yarar ve genel yarar arasındaki çatışmanın aşıldığı Kant'ın mükemmel düzen fikrindeki ütopyacı öğedir.

Horkheimer, hiçbir zaman piyasa güçlerinin kör işlemlerinin yerini alacak ve etkin bir şekilde bireylerin kolektif karar-alma sürecinde söz sahibi olabileceği kurumlar ve işlemleri tartışmadı. Daha çok, ahlâk kuramı içinde marjinalleşmiş olan ahlâkın mutçu (eudemonistic) öğesi üzerine yeniden odaklandı. Ancak özgürlük, adalet ve eşitlik ideallerinin, zorunlu olmayan ıstırabı mazur göstermek için onları kendine mâl eden gerici güçlere teslim edilmemesini sürekli vurguladı. Onlar daha çok, insan sefaletinin nedenlerine karşı mücadelede iyileştirmek ve düzenlenmek için vardı. "Diyalektik eleştiri onlar tarafından üstlenilmiştir... [onlar] ahlâk içinde önceden öngörülmüş olduğu gibi, rasyonel bir toplumun yalıtılmış niteliklerinden başka bir şey değildirler. Siyasetin bu taleplerden vazgeçmemesi, ancak onları gerçekleştirmesi gerekir."[43] Öncelikle kuramsal dikkatlerin, yalnızlaştırılmış bireyin azılı eğilimlerini kontrol etmeye yönelik bireysel çabalarından, toplumsal grupların adaletsiz ilişkileri dönüştürmeye yönelik kolektif çabalarına kaydırılması yoluyla, bunların ahlâki sınırlamalardan kurtarılması gerekiyordu. Evrensel idealler tarafından

[43] "Materialism and Morality", s. 108.

yönlendirilmesine rağmen, kişisel (özel) ahlâktan merkezî konumunu geri talep edecek olan kamu politikası, bunların değişmez formüllerine sadık kalamadı. Bu ideallerin içeriği, "ebedi değildi, aksine tarihsel değişime bağlıydı"; onlar farklı tarihsel koşullarda farklı biçimler aldı.[44] Yani, soyut düşüncelerin ve ilkelerin somut anlamı ya da içeriği, sürekli değişen bağlamlarda yeniden yazılmak zorundaydı. Anlam olarak evrensel olan fakat tekrar tekrar bağlamsallaştırılması gereken siyasal ve toplumsal ideallerle ilgili bu genel sorumluluk, eleştirel toplumsal kuramcıların çoğunda ortaktır. Fakat Horkheimer'in Kantçı ahlâkın *Aufhebung*'u içindeki bir başka unsur, onun konumunu, Habermas'ın titizlikle hazırlamış olduğundan ayırır: (Horkheimer) acı çeken insanlığa karşı duyulan "temelsiz bir merhamet duygusunu", Kant'ın "saf aklın gerçeği"nin yerine koyar.

(Horkheimer)'e göre, Ahlâk "ne sezgi ne de delil yoluyla temellendirmeye izin verir." Daha çok aklın bir çerçevesini resmeder. İkincisini tanımlamak, onun kendine özgü koşullarını ve onu kuşaktan kuşağa aktaran mekanizmaları anlaşılır kılmak psikolojinin işidir.[45] Onun merkezinde Horkheimer'in teklif etme cesaretinde bulunduğu, mutlu bir insan türünün potansiyel üyeleri olarak tüm insanlara, onların ihtiyaçları ve kapasitelerine, acıların azaltılması ve yetilerin geliştirilmesine yönlendirilmiş ahlâki bir duyarlılık ya da bir duygu [*Gefühl*] vardır. Bu ahlâki duyarlılık konusunda "öyle görünüyor ki, her yaşayan varlığın, meşruiyet ya da dayanak gerektirmeyen bir mutluluk talebi vardır."[46] "Merhamet kıtlığının onun potansiyel zenginliğine böylesi bir karşıtlık içinde çırpındığı" günümüzde bu duyarlılığın aldığı biçim, sempati ya da merhamettir (*Mitleid*)."[47] O kendisini, eleştirel kuramcıları yukarıda bahsedilen idealleri dönüştürürken-gerçekleştirmeyi amaçlayan bir politikayı takip etmeye güdüleyen, dünya yoksullarıyla bir "dayanışma" içerisinde ifade eder.[48]

---

[44] *a.g.e.*, s. 108.
[45] *a.g.e.*, s. 104.
[46] *a.g.e.*, s. 106.
[47] *a.g.e.*, s. 106.
[48] *a.g.e.*, s. 107.

"Temellendirme"[49] sorunlarından kaçınma konusundaki bu yolun çekiciliğine karşılık, Horkheimer'in değerlendirmesi, çözdüğü sorunların yanında bir o kadar da sorun yaratır. Kızgınlık, merhamet, sevgi, dayanışma ve benzeri duyguların herhangi bir anlamda rasyonel eleştiriye ve meşrulaştırmaya karşı hassas olup olmadığı konusu varlığını sürdürürken, saf pratik akıldaki felsefi bir temellendirmeye ne gerek duyar ne de buna imkân verir. Kime karşı sempati? Hangi tarafla dayanışma? Neye karşı kızgınlık? türünden soruların eleştirel olarak düşünülüp, sürekli olarak sorulabilir olmasına ve bunun gerekli olmasına karşılık, irrasyonel duygular ile rasyonel söylem arasındaki keskin ihtilaf, yıkılması gereken bir diğer savunulamaz karşıtlıktır. Saf rasyonel motivasyon düşüncesini ortaya atmak, güdülerin akıl tarafından dikkatli bir şekilde düzenlenebileceğini, eleştirilebileceğini, savunulup biçimlendirilebileceğini yalnız bu nedenle (*ipso facto*) inkâr etmek demek değildir, özellikle de bunlar, benzer ya da farklı güdülerle hareket eden öteki aktörlerle olan iletişimsel değiş-tokuş bağlamında sunuldukları zaman. Bundan başka, Horkheimer' in ısrar etmiş olduğu gibi ruhsal yaratılış, kurulu toplumsal ya da kültürel modellerle ilişkili olarak görülmelidir. Bu anlamda, örneğin (Horkheimer) tamamıyla rasyonel bir görev bilincini, kesin emirlerle bağlı olma duygusunu, özümsenmiş bir toplumsal güdünün en yüce biçimi olarak açıklar. Bu nedenle Horkheimer, ahlâki duygu olarak adlandırdığı ruhsal yapıyı, toplumsal ilişkilerden etkilenmeyen ve onlardan önce gelen bağımsız bir değişken olarak ele alamaz. Neden tüm diğer insanların duyguları adına bir duyguya ya da çıkarların genelleştirilebilirliği içinde bir tek çıkara böyle özel bir statü vermeye razı olmamız gerekir? Artık, bunlar ve bunlarla uyumlu evrensel idealler belli tarihsel kültürlerin tuhaflığından başka bir şey değil midir?

Bu sorunların bir kaynağı da Horkheimer'in, ahlâka yönelik sırf rasyonel –yani, deneysel olmayan– güdülerin yokluğundan, onun temel yaptırımlarının *herhangi* bir rasyonel haklılaştırmasının yokluğuna sıçramasıdır. Bununla bağlantılı olan bir diğer neden de, onun

---

[49] Richard Rorty'nin yoksullara merhamet ve onlarla dayanışmanın ötesinde, ahlâk konusunda herhangi bir temellendirmeyi reddetmesiyle karşılaştırınız, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989) ve benim bu konudaki eleştirilerim için bkz., *Ideal and Illusions,* s. 35-42.

rasyonel haklılaştırmayı bir çeşit nihai temellendirmeyle eşitleme eğilimidir. İkincisini, yoksa aynı şekilde birincisi olmadan da yapmamız gerekir. Bununla birlikte Horkheimer, eğer gerçeklik tartışmasında başvurduğu yapısalcı-olmayan anlamdaki rasyonel haklılaştırmayı ahlâk tartışmasında da sunmuş olsaydı, bu eşitleme daha fazla devam ettirilemeyecekti. Yukarıda açıklandığı üzere Horkheimer, gerçeklik iddialarının geçerliliğini onların rasyonel açıdan kabul edilebilirliğini göstererek çözümledi; bunu mutlak olarak değil fakat "mevcut bilgi araçları" bağlamında ve yanılma payıyla birlikte onların değişebileceğini göz önüne alarak yaptı. Eğer adalet iddialarına da aynı yaklaşımı uygulamış olsaydı, rasyonel teminatları deney öncesi kurumlarla eşitleme tuzağından ve böylece nedenlerle olgular arasında seçim yapma zorunluluğundan da kaçınmış olurdu. Elbette Horkheimer, bu kalabalık tuzağa düşen son kişi değildi.

Ahlâki haklılaştırma için daha faydacı bir yaklaşım benimsemek de, onun çağdaş ideolojiler ve toplumsal düzenleri haklılaştırmakta genel olarak kabul edilebilir gerekçelere başvurmanın ne kadar büyük bir rol oynadığı konusundaki çözümlemesiyle bağlantılı olarak, Horkheimer'in tarihsel değerlendirmeleriyle oldukça uyumlu olabilirdi. Değerlerle doldurulmuş kozmolojilerin yok oluşu, dinin özelleştirilmesi ve dünyanın giderek büyüsünü yitirdiği düşünülürse bu, gittikçe haklılaştırmanın varolan tek biçimi olmaktadır. Sonuç olarak, sömürülmüş ve baskıya uğramış grupları, acı çekmeyi hak ettiklerine ve onlara eziyet edenlerinse sahip oldukları güce, her ne oranda olursa olsun ayrıcalık ve refaha lâyık olduklarına inandırmak gittikçe zorlaşmaktadır. Bu olası görünmeyen görevi başarmış olan ilk çağdaş ideolojiler, eleştirinin keskin araçlarıyla aralıksız bir şekilde parçalanmışlardır ve parçalanmaya da devam etmektedirler. Bu, çağdaş toplumlara yasalarını, kurumlarını ve siyasalarını meşrulaştırma konusunda üyelerinin özgür ve akla uygun sözleşmesinden başka başvuracakları pek az şey bırakır. Fakat bu durum, tesadüfî tarihsel süreçlerin keyfî sonuçlarından başka bir şey değil midir? Bunun özellikle pratik akılla ilgisi ne olabilir?

Bir kere düşünce ve eylemin yapılarını çözümlemeye uygun bir yapı olarak, tek öznenin Kartezyen-Hobbesçu paradigmanın ötesine geçtiğimizde ve onların içkin bir şekilde toplumsal olan karakterlerini kabul ettiğimizde, lehte ve aleyhte olan nedenlerin düşünülmesi temelinde özgür bir biçimde elde edilmiş anlaşmalar, kuramda ve uy-

gulamada rasyonellik için merkezî olmaya başlar. Bu, Pierce'tan, Putnam ve Habermas'a kadar geçen gerçeklik iddiaları ve Mead'den Rawls ve Habermas'a kadar gelen adalet iddiaları bağlamında tartışılmaktadır. Özel önerilerle ilgili sorunlar her ne ise, iletişimsel akılcılığın bir ya da bir diğer biçimi için geçerli alternatifler düşünmek gittikçe zorlaşmaktadır. Eğer pratik akılla ilgili bu tür yaklaşımlar sürdürülebilseydi, o zaman Horkheimer'in, temellendirilemez acıma duygusuyla, evrensel ideallerin rasyonel haklılaştırması arasında gördüğü açıklık, göründüğü kadar kapanmaz olmayacaktı. *Hem* yeni-Kantçı çizgi içerisinde, demokratik karar-alma yönteminin en iyi şekilde pratik aklın iletişimsel yapısına uyum sağladığı *hem de* yeni-Aristotelesçi ya da yeni-Hegelci çizgi içerisinde, demokratik kurumların ve uygulamaların sürdürülebilmesi için gerekli olan güdü ve vasfın yalnızca belirli toplumsal düzenlemelerde güvenilir bir şekilde yeniden üretilebileceği tartışılabilirdi. Tam da bu, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı içerisinde geliştirmeye teşebbüs ettiği, iki-yollu bir programdır.

Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları*



Seyla Benhabib

I

Weber'in rasyonelleşme kategorisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği modernlik çözümlemesinden beri, bu rasyonelleşmenin irrasyonelliğini teşhis etmek eleştirel kuramın merkezî ilgi alanı olmuştur. Marcuse "Max Weber'in Çalışmasında Sanayileşme ve Kapitalizm" başlıklı yapıtını şu soruyla bitirdi: "Max Weber'in akıl kavramında anlayan, ancak inkâr eden bir ironi mi vardır? Weber şunu mu ima etmek ister: Ve siz buna 'akıl' diyorsunuz?"[1] Marcuse'nin sorusu Weber'in modernlik çalışmasındaki çözüme kavuşturulmamış bir ikircikliğe işaret ettiği için geçerlilik kazanmadı. Weber, toplumsal rasyonelleşme süreçlerinin kaçınılmaz olarak özgürlük yitimiyle (*Freiheitsverlust*) sonuçlanacağını, buna karşılık Batı kültürel akılcılığının geri döndürülemez bir anlam yitimine (*Sinnverlust*) yol açacağını

Çeviren: Salih Akkanat

* *Telos,* 1981, no. 49, s. 39-59.

[1] Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston, 1969), s. 226.

teşhis etmekle, Batı'daki modernliğin önemi üzerine son derece ikircikli bir yorum getirdi.

Weber'e göre, sonsuz olaylar zincirine indirgenmiş bir dünya ile karşı karşıya kalan modern ruh, dünyanın anlamının artık onun sonuçlarının "hiç olmadığı kadar mükemmel bile olsa"[2] bir çözümlemesinden öğrenilemeyeceğini kabul etmelidir. Daha doğrusu, bilim ve ahlâk, bilim ve din ve bu üçüyle estetik arasındaki uzlaştırılamaz çatışmalar kadar, kültürün farklı değer alanlarına doğru farklılaşması modern bireyin omuzlarına anlamı yaratmak yükümlülüğünü yükledi.[3] Anlamın yitimi yabancılaşmış-dünya anlamına gelir. Bununla birlikte, toplumsal yaşamın rasyonelleşmesindeki artışla birlikte modern birey gittikçe özerk anlamı tanıyamaz hale geldi. Yabancılaşmış-dünya dünyevi konformizme dönüştürüldü. Kolektif yaşamın tüm alanlarında toplumsal rasyonelleşme, uzmanların rasyonelleştirilmiş hiyerarşik aygıtına benzer biçimde yetkilerin kısıtlandığı ve itaatin öğrenildiği bir örgüt modelini yeniden üretti. Bu "demir kafes"[4] içine hapsedilen özgürlük kanıksanıyor ve özerkliği sona eriyor. Özgürlük yitimi kendine yabancılaşma anlamına geliyor.

"Bir insana benzeyen çağın yazgısını" taşıyamayan kişiye Weber' in tavsiyesi şudur: "O, döneklerin çoğalması halkın genel ilgisini çekmeden, sessizce geri dönebilir; basit ve yalın bir şekilde. Yaşlı Kilisenin kolları onun için sonuna kadar ve şefkatle açıktır."[5] "Çağın yazgısını" paylaşanlar için, çağın kötümser teşhisiyle bilgilenen bir sorumluluk etiğini kabul etmekten ve modernlikten böylesi yanlış şekilde geri çekilme peşinde olmayan bireyin ahlâki saygınlığına bağlılıktan başka bir seçenek kalmadı.

İlk kuşak eleştirel kuramcıların Weber'in çalışmasını ele alışı temelde şöyledir: Onlar modernliğin dinamiklerine yönelik teşhisine geniş ölçüde katılmakla birlikte, Weber'in modernliğe ikircikli ve boy-

---

[2] Max Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy", *The Methodology of the Social Sciences*, çev. ve der. E. A. Shills ve H. A. Finch (New York, 1949), s. 57.

[3] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I (Munich, 1920), s. 552 vd.

[4] Max Weber, *Economy and Society*, der. G. Roth ve C. Wittich (Berkeley, 1978), vol. II. s. 835.

[5] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (Munich, 1919), s.16.

nu bükük bağlılığını reddederler. Horkheimer, Adorno ve Marcuse özgürlük yitimi ve anlam yitimini sosyal-tarihsel gerçekler olarak kabul eder ve bu nedenle Weber'in böylesi süreçlerle ilgili rasyonellik iddiasını reddederler.

Son zamanlarda Habermas, bu geleneksel Weber yorumunu yeniden ele aldı. Weber'in ötesine geçip modernliği aşmayı deneyen tüm girişimleri çağdaş yanılsamanın ürünü olmakla eleştirdi: Modernlik karşıtlığı yoluyla post-modernliğin başarılabileceği yanılsaması.[6] Habermas'a göre, kültürel rasyonelleşme kuramsal, pratik ve estetik rasyonellikle ilgili geri dönüşü olmayan yararlar getirdi. Diğer yandan, toplumsal rasyonelleşmenin ekonomik büyüme ve bürokratik örgütlenmenin gereklilikleri altındaki başarılı gelişimi toplumsal aktörler için özerklik ve özgürlüğün kazanımı adına hiçbir sonuç doğurmuyor. Şimdi soru şudur: Weber tarafından toplumsal rasyonelleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülen özgürlük yitimi, yine Weber tarafından kültürel rasyonelleşmenin bir sonucu olarak görülen anlam yitimi koşullarında, üstelik bu süreçten doğan bilişsel kazanımların kaybı olmaksızın telafi edilebilir mi?[7] Bu soru Wellmer'in terimleriyle "aydınlanmanın diyalektiğinden yeniden-kurmanın mantığına" geçişe işaret eder.[8] Bu yazı, modernlik ve rasyonelleşme sorununa odaklanarak, bu geçişin bazı içerimlerini çözümleyecektir. Frankfurt Okulu'nun, modernliğin Weberci teşhisini kabul edip öte yandan Batı akılcılığını reddetmesi eleştirel kuramı çıkmaza sokmuştur; yine de aydınlanmanın diyalektiğinden yeniden-kurmanın mantığına dönüş bu sorunları çözmedi; bunun yerine kendine yeni bir sorun üretti.

II

Frankfurt Okulu'nun 1940-45'teki yazılarının ayırt edici özelliği Weber'in teşhisleriyle olan yakınlığıdır. Bu dönem boyunca,[9] rasyonel-

---

[6] Jürgen Habermas, "Die Moderne –Ein unvollendetes Project" (Frankfurt, 1980), s. 23-25.
[7] *a.g.e.*, s. 17 vd.
[8] Albrecht Wellmer, "Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie", yayımlanmamış el yazması (Konstanz, 1980), s. 3.
[9] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt, 1980); Max Horkheimer, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*

leşme ve araçsal rasyonellik terimleri Weber'in meşgul olduğundan çok farklı olgulara işaret etmek için kullanılmıştır. Weber, modern kapitalizm ve bürokrasiyi ortaya çıkaran süreçleri çözümlemişken,[10] Adorno, Horkheimer ve Marcuse araçsal rasyonellik kavramını ve Pollock'un "siyasal olanın önceliği"[11] tezini kullanarak ulusal sosyalizm ve endüstriyel kitle demokrasileri olgularına işaret ederler. Her iki toplumsal oluşumun da üretimin yoğunlaşması ve sermayenin dağılımındaki artışla nitelenebileceğini ve bu sürecin serbest mal mübadelesi piyasasını yıktığını düşünürler. Ekonomideki bu dönüşüm, siyasal ve yönetsel devlet aygıtını ekonomi, toplumsal yaşam ve aileden daha öncelikli hale getirdi. Esas itibariyle, ekonomi ve toplumsal örgütlenmenin dönüşümünü ruhsal yapıdaki dönüşümlerle ilişkilendiren bir pasajında Horkheimer şöyle yazar: "Bugün bireysel benlik, totaliter planlamanın sahte benliğinin içine çekildi. Totaliter plan kuranlar bile üzerinde düzenleme yaptıkları devasa kitle ve sermayeye rağmen ve bundan dolayı, denetleyebildikleri çok az bir özerkliğe sahiptirler. Sonrakiler her tür grupta örgütlenmişlerdir ve bunların içinde birey kendi başına hiçbir önem taşımayan bir öğedir yalnızca.

(Frankfurt, 1967), Alfred Schmidt'in Almanca çevirisi; Max Horkheimer, "Die Juden in Europe" (1939) ve "The End of Reason" (1941), *Zeitschrift für Socialforschung* içinde, yenibaskı, der. Alfred Schmidt (Munich, 1980); Max Horkheimer, "The Authoritarian State" (1944), *Telos*, 15 (Spring, 1973) içinde; Herbert Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology", Andrew Arato ve Eike Gebhardt der., *The Essential Frankfurt Reader* (New York, 1978), s. 138-162.

[10] Bkz., Max Weber, "Author's Introduction", *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (New York, 1958); W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung," *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt, 1980), s. 9-41.

[11] Pollock'a göre I. Dünya Savaşı'nın sonundan beri, gelişmeler "özel kapitalizm"i "devlet kapitalizmi"ne dönüştürdü. Bkz., "State Capitalism", *Zeitschrift*, Vol. 9, s. 200-225 içinde. "The Authoritarian State"te Horkheimer Pollock'u takip eder fakat devlet kapitalizmi ve karma devletçilik ya da devlet sosyalizmi arasında ayrım yapar. Horkheimer'e göre Stalinist Rusya, yeni bir sosyo-ekonomik düzen değildir, ancak otoriter devlet kapitalizminin en istikrarlı biçimidir. Bkz., Horkheimer, "The End of Reason", *Zeitschrift*, vol. 9, s. 374 vd.; Pollock'un siyasal olanın üstünlüğü tezi için bkz., B. Brick ve M. Postone, "Friedrich Pollock: The 'Primacy of the Political'", *International Journal of Poltics*, vi: 3 (Fall 1976).

Eğer kendini korumak isterse, ister sanayi, ister tarım, ister spor olsun her şeyde hazır ve vasıflı bir takımın parçası olarak çalışmak zorundadır. Her kampta fiziksel varlığını, işini, yemeğini ve uyuduğu yeri korumalı, yumruklar atmalı, darbeler almalı ve en çetin disipline uyum sağlamalıdır. Kendisi ve ailesi için uzun dönemli plan yapma sorumluluğu kendini mevcut mekanik işlere uyarlama yeteneğinin gelişmesine yol açmıştır. Kişi kendi kendisini boğuyor."[12]

Bu dönem boyunca, ulusal sosyalizm[13] konusunda Marcuse ile Horkheimer ve Adorno arasında farklılıklar bulunmasına rağmen, takip eden maddeler Frankfurt Okulu kuramcılarının Weber'in modernliğin "demir kafesi" teziyle yakınlaşmasına olanak sağlayan sosyolojik modeli betimler: (1) Liberal kapitalizm ve liberal devletle ilişkili olarak serbest piyasa rekabeti, ataerkil burjuva aile, isyankâr kişilik tipi ya da güçlü süper-ego; (2) faşist devletle ilişkili olarak devlet kapitalizmi (Adorno ve Horkheimer) ya da tekelci kapitalizm (Marcuse), araçsal otoriter aile, otoriter kişilik tipi ya da kitle demokrasileriyle ilişkili olarak benzer ekonomik olgular, burjuva ailenin ortadan kalkması, uysal kişilik tipi ve süper-egonun "otomatlaşması".

Rasyonelleşme ile Adorno, Horkheimer ve Marcuse şu olguları kastederler: Fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi gibi kurumlar tarafından geliştirilen, daima etkili ve sonuç verici örgütsel teknikler vasıtasıyla toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılan yönetsel ve siyasal tahakküm. Bu, sadece dışsal doğanın tahakkümünü sağlamak amacıyla bilim ve doğanın kullanılması ile değil, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin denetimi ve içsel doğanın yönlendirilmesi için uygulamaya dökülmesiyle mümkün hale gelir.[14] Böyle bir

---

[12] Horkheimer, "The End of Reason", *a.g.e.*, s. 377.

[13] Neumann, Gurland ve Kirchheimer ulusal sosyalizmle devlet kapitalizminin sürekliliği tezini savunurken, Adorno ve Horkheimer'le birlikte Pollock, bu toplumsal düzenin yeniliği tezini savundu. Marcuse, Neumann ve Gurlands'ın süreklilik tezini kabul eder; fakat o ayrıca, ulusal sosyalizm altında ortaya çıkan tahakkümün yeni biçimini nitelendirmek için "teknik" ve "teknolojik" rasyonelliği öne çıkarır. Bkz., "Some Social Implications of Modern Technologhy", *a.g.e.*; Helmut Dubiel ve Alfons Sollner, der., Wirthschaft, *Recht und Stat im Nationalsozialismus* (Frankfurt, 1981) s. 23 vd.

[14] Pollock'un "State Capitalism"deki ifadesi: "Ancak bu 'rasyonelleşme' ilkesi bir kez bütün kamusal eylemler için zorunluluk olduğunda, askerî işlemler, savaş yönetimi, kamuoyuna karşı tutum, devletin zorlayıcı gücünün kullanıl-

denetim aygıtı, çalışma ve üretim süreçlerini basit homojen birimlere parçalayarak işlev görür; bu parçalanmaya örgütsel birim içinde ve dışındaki toplumsal "parçalanma" eşlik eder. Örgütlerin içinde bireylerin dayanışması da aygıtın kurallarına ve düzenlemelerine bağlıdır; örgütsel birimin dışında ailenin ekonomik, eğitsel ve psikolojik işlevinin yıkımı bireyi, kitle toplumunun gayri şahsi güçlerine teslim eder. Hayatta kalmak için birey, aygıta uyum sağlamak zorundadır şimdi.

Toplumsal yaşamın araçsal rasyonelleşmesi epistemik bir yanılsama üretir: Tahakküm ne kadar etkili, planlı, bilimsel ve gerekli olursa, o kadar genel, gayri şahsi ve anonim görünür. Adorno, Horkheimer ve Marcuse rasyonelleşmeyi maddileşme (şeyleşme) olarak tanımlamakta Lukács'ı takip ederler.[15] Ancak Lukács toplumsallaşmış bireylerin eyleminin bir ürünü olan toplumsal dünyanın *hayâli nesnelliğini* vurgularken, Frankfurt Okulu kuramcıları tahakkümün *totalleştirici anonimliğini* vurgularlar, ki bu yolla tahakküm olarak görünmesi engellenmiş olur zaten. Tahakküm ne kadar gerekli olursa, tahakküm olarak kavranması da o derece zorlaşır.

Toplumsal yaşamın araçsal rasyonelleşmesi ve bunun ürettiği toplumsal-epistemik yanılsamaların sonucu özgürlüğün yok olmasıdır. Ancak Weber ekonomi, hukuk ve yönetimin rasyonelleşmesi ile modern akılcılığı birbirinden ayırmışken,[16] Marcuse, Horkheimer ve

ması, dış ticaret ve dış siyaset gibi daha önce şaşkınlık uyandıran, kalıplaşmış ve kesin bilinemeyen korunaklı alanlarda uygulanabilecektir." (s. 206) ve dahası, "Nazizmin başarısı, mevcut en iyi yöntemlerin bütün alanlarda rasyonel kullanımı olarak daha iyi açıklanabilir... Alman endüstrisinin başlangıçta bilimsel yönetimi, Amerika'dan öğrendiğini bu çerçevede anımsamak yerindedir (*a.g.e.*, n. 2).

[15] Rasyonelleşme ve nesneleşmenin toplumsal yaşamdaki değişim değerinin ve mal biçiminin egemenliğine bağlı olduğu konusunda *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki birçok bölüme rağmen, aslında Adorno ve Horkheimer'i üzerinde durduğu nesneleşme, mal biçiminin neden olduğu bir nesneleşme değil fakat içinde aklın tahakküm aracı olarak işlev gördüğü insanlığın doğal tarihidir. Buna karşın Lukács, yalnızca mal biçimine açık göndermeyle rasyonelleşme olgusunu analiz eder. Bkz., *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), s. 97 vd.

[16] Toplumsal rasyonelleşme ve kültürel rasyonalizm arasındaki ayrım, Weber tarafından *Religionssoziologie*'de açıklandı. Modern kültürel rasyonalizm, dünya görüşlerinin ve dinin rasyonelleşmesinden önce gelir. Bu bağlamda

Adorno her iki boyutu da alaşağı ettiler ve rasyonelleşmeyi Batı aklının iç yapısının bir ifadesi olarak gördüler. Araçsal aklın taşıyıcıları artık toplumsal ve tarihsel olarak kendine özgü aktörler değil, türün kendisidir. Rasyonelleşme söylemi toplumsala özgü düzeyden global-antropolojik bir düzeye evrilir. Toplumun *araçsal rasyonelleşmesi*nin eleştirisi böylece Batılı akıl yapısının bir eleştirisine dönüştürülür.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer, Weber'e göre kültürel akılcılığı inşa eden iki unsurun –yani özerk kişiliğin önemi ve doğanın kültürden köklü ayrımının–[17] birbiriyle bağdaşmaz olduğunu öne sürerler. *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nde Horkheimer, özerkliğin değeri ve kültürel rasyonelleşmenin üçüncü unsuru arasındaki uyumsuzluğu –aklın uzlaştırılamaz değer alanlarına ayrıştırılmasını– çözümler.[18] Kültürel akılcılığın bu üç yönü –doğanın kültürden köklü ayrımı, özerk kişiliğin değeri ve bütünleşik aklın değer alanlarına ayrıştırılması– arasında sadece bir bağdaşmazlık değil, aynı zamanda bir çatışma vardır. Bu çatışma, nihai sonucu aklın kendini yıkıma uğratması ve özerk kişiliğin ortadan kalkması olan, kişiliğin diyalektiği ve kültürün diyalektiğinin her ikisini de ziyadesiyle açıklığa kavuşturur.

Farklılıklarına rağmen *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Araçsal Aklın Eleştirisi*, Batılı aklın tarihsel olarak özerkliğin değerini temellendirdiği şeklindeki daha zayıf iddia ile Batılı aklın yapısının özerklikle uzlaşmaz olduğu şeklindeki daha güçlü iddia arasında gider gelir. Aklın öz-yıkımı sadece tarihsel olarak tesadüfî bir olay değil, aynı zamanda Batı akılcılığının temelinde yatan tahakküme yönelmenin nihai bir sonucudur. Bu kararsızlıklara karşın, her ikisi de rasyonelleşmenin kültürel diyalektiğini daha derin bir yapıya, yani insanlığın do-

---

rasyonelleşme, Tanrı ve dünya arasındaki ilişkilerin zihinsel olarak sistematikleştirilmesi, Tanrı'nın dünyayla ahlâki ilişkisinin açıklığa kavuşturulması ve büyünün rolünün azalması anlamına gelir. Bkz., Weber, *Religionssoziologie*, *op. cit.*, Vol. I, s. 512; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Vol. II (New York, 1968), s. 539-578; Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung", *a.g.e.*, s. 9-41; ve Habermas, "Max Webers Theorie der Rationalisierung", bölüm 2, *Theorie des kommunikativen Handelns* içinde.

[17] Özerk kişiliğin önemi için bkz., Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, *a.g.e.*, s. 8; doğanın kültürden ayrımı için, *a.g.e.*, s. 72.

[18] Uzlaştırılamaz değer alanları içinde aklın farklılaşması için bkz., Weber, *Religionssoziologie*, vol. II, s. 371; "Wissenschaft als Beruf", s. 27.

ğal tarihine sevk ettikleri için Horkheimer ve Adorno'ya atfedilebilecek olan daha güçlü tezdir. Doğanın kültürden ya da amaçsız sonsuz dünyanın soyut düşünen, irade gösteren özneden köklü kopuşu onlar arasındaki, uygarlığın seyri boyunca sürekli yeniden harekete geçirilecek, çözümlenmemiş bir çatışmanın tohumlarını içerir.

Doğanın karanlık güçleri ve uygarlık arasında bir ayrım yapan Homerik benlik insanlığın ötekine karşı ilk korkusunu dile getirir. Kahramanın doğanın çokluğunu bastırarak kimliğini nasıl inşa ettiğinin hikâyesini anlatan mit bu hikâyenin, arka yüzünü de ifade eder. İnsanlık ötekine yönelik korkunun üstesinden gelmenin bedelini kurbanı içselleştirerek öder. Odysseus, sirenlerin çağrısından ancak onların işkencelerine gönüllü olarak maruz kalmak suretiyle kurtulur. Kendini feda etme eylemi, onların insanlığın kendi doğasını tasfiye etmesine izin vermek için, insanların doğanın karanlık güçleriyle özdeşleşmesini sürekli yeniden canlandırır. Kültürün görevi, eğer kendi kimliğini doğanın ötekiliği üzerine kurmaksa, akıl bunun başarılmasının aracıdır. Mitin, aynı şekilde mitin yerine geçen Aydınlanmanın rasyonelliği tam da kavrayış işlemini yıkan bir rasyonelliktir. Akıl soyutlamalarda bulunur, kavramlar ve adlar aracılığıyla kavramaya çalışır. Somutu, özdeşliğe indirgediği oranda kavrayabilen soyutlama ötekinin ötekiliğini de yok eder. Acımasız retoriğiyle Adorno ve Horkheimer, kültürel rasyonelleşmenin akıldışılığını kaynaklarına dek götürür, yani, Batı aklının iç yapısındaki özdeşliğin mantığına.[19]

Fakat burada, Adorno ve Horkheimer tarafından tasarlanan eleştirel toplum kuramıyla ilgili ilk çıkmaz görünür hale gelir: *Eğer Aydınlanmanın ve kültürel rasyonelleşmenin vahameti sadece özdeşlik mantığının nihai sonunu, aklın sonunu gösteriyorsa, o zaman tam da bu aynı aklın araçlarıyla yürütülen Aydınlanmanın diyalektiği kuramı,*

---

[19] Batı aklının temelinde yatan özdeşlik mantığının eleştirisi, Adorno'nun 1951'deki konferansı "The Actuality of Philosophy"nin ilgilendiği bir sorundu, *Telos*, 31 (Spring 1977). Bu sorun üzerinde Adorno ve Horkheimer arasında ortaya çıkabilecek farklılıklar ne olursa olsun, ezoterik bir dil felsefesinde, bir sembolde ya da insanın kolektif bilinçaltındaki özdeşleşim-dışı, söylem-dışı bir mantık arayışı her ikisinde de ortaktır. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*'da *Aydınlanmanın Diyalektiği* metni etrafında Enstitünün diğer üyelerinin işbirliğine işaret eder (Frankfurt, 1978), s. 107 vd.; özdeşlik mantığının eleştirisi için, M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der 'kritischen Theorie* (Berlin, 1969), s. 8.

mahkûm ettiği tahakküm yapısını kendisi icra eder. Aydınlanma eleştirisi, aydınlanmanın kendisi gibi, aynı şekilde lânetlenir. Adorno ve Horkheimer tarafından kabul edilen bu çıkmaz çözümlenemez; ancak, yine de söylemsel olarak ifade edilir edilmez yadsınacağı için, Aydınlanma eleştirisinin özdeşleştirici-olmayan ütopyacı mantık ilkesini *canlandırabilme* umudundan dolayı mazur görülebilir.

Adorno ve Horkheimer'in kötümserlikleri, Aydınlanma ve kültürel rasyonelleşmeyi aşmak için bir çözüm öneremeyişleri, sadece zamanın bu noktasındaki insan tarihinin karanlığıyla açıklanamaz. Aksine, bu kötümserlik "Aydınlanmanın diyalektiği" olarak adlandırdıkları tam da kuşku uyandırıcı söylemin yapısına yerleşmiştir. Aydınlanmanın sonu, "insanlığın doğal günahkârlığının" sonu (*Naturverfallenheit der Menschen*) söylemsel olarak ifade edilemez. Eğer Aydınlanma, özdeşlik mantığının nihai sonuna varması ise, o zaman onun aşılması sadece kimliksiz, bastırılan ve hükmedilenlere hakları olanı geri vermenin konusu olabilir. Dilin kendisi bile ötekini adlandırmak dolayısıyla onu bastıran kavramın lânetiyle yüklendiği için biz yalnızca ötekini anımsayabiliriz fakat onu adlandıramayız. Yahudi geleneğinin adlandırılamayan ama zihinde canlandırılabilen Tanrısı gibi, aklın tarihinin ütopyacı aşkınlığı da isimlendirilemez ama insanların hafızasında yeniden uyandırılabilir. Özdeş olmayanın bu şekilde onarılması hakiki sanat çalışmasının görevidir: "Sanat çalışmasındaki gerçekliğin kendisi aracılığıyla aşıldığı o an, ulaşılan uyumda veya biçim ve içeriğin, iç ve dışın, birey ve toplumun sorgulanabilir birliğinde değil; daha ziyade çelişkiyi açığa çıkaran ve özdeşlikle ilgili ihtiraslı tutkuyu parçalayan kalıntılarda bulunur."[20]

Modernlerin faydacı ve şüpheci "öznel" aklı tarafından modern öncesi metafizik ve kozmolojik dünyanın kavramlarında somutlaşan "nesnel aklın" kaçınılmaz yıkımının izini süren *Araçsal Aklın Eleştirisi*, kurtarıcı olarak özdeş-olmayan ütopyacı âna tutunmaktan çok da farklı bir sonuca ulaşmaz. Horkheimer aklın modernlikte uzlaştırılamaz değer alanlarına ayrışmasının "özsel Akıl" felsefesi yoluyla aşılabileceğini iddia etmez. Felsefe totalleştirmez; özerk kişiliğin değerini birleştirilmiş bir dünya ve toplum kavramıyla yeniden bir araya getiremez. Aynı şekilde sanat çalışmasının, ötekinin, özdeş olmayanın hakkını, olduğu gibi dile getirme niyetini paylaşır. Kavramın ağır so-

---

[20] "Dialektik der Aufklärung", *a.g.e.*, s. 117.

rumluluğunu reddettiği ve kelimenin unutulan, bastırılan anlamlarına geri döndüğü ölçüde bu görevi başarır. Felsefe "dilin dilsiz tanıklarına" seslerini verir.

Eleştirinin, toplumsal ve tarihsel olarak konumlanmış aktörlerin içkin özgürleştirici ideallerinden mutlak ruhun ezoterik tepelerine uçuşu modernliğin kaderinin ancak kendi başkalaşımıyla aşılabileceğinden ayrı bir anlam taşımaz.[21] Eğer toplumsal rasyonelleşme özgürlüğü uygulama ihtimalini ortadan kaldırıyorsa ve kültürel rasyonelleşme özgürlük arzusunu yok ediyorsa, o zaman modernlerin kaderinin kıyametimsi bir ters dönüşü ve tarihin sürekliliğindeki bir kırılmadan başka hiçbir şey özgürleştirici dinamiği harekete geçiremez. Eleştirel kuram kıyametin habercisi olur.

Şüphesiz, bu dönem boyunca Adorno ve Horkheimer'i daha sempatik ve daha az kuşku duyulan bir şekilde yorumlamak mümkündür. Özgürleşmiş bir insanlık reçetesinin ancak doğayla gerici olmayan bir uzlaşma ve kendi ve ötekinin yeni bir ontolojisiyle gerçekleştirilmesi tartışılabilir ki, kendi-kimliğinin kurulması böylece ne ötekinin ne de kendinin içindeki ötekiliğin yıkıcı bir yadsınması anlamına gelecektir. İnsanlığın doğal tarihini yenmesi, dışsal doğanın hâkimiyet altına alınmasını ve içsel doğanın bastırılmasını kendisiyle birlikte getiren uygarlaşma sürecini tersine çevirmeyi imâ eder. Toplumsal ve kültürel rasyonelleşme, şimdiye dek, bilinçli uyarlama ve tahakküm yoluyla öykünmenin sindirilmesi anlamına geldi. Ancak doğanın tahakküm altına alınması özneye karşı döndü; büyünün bozulması içselleştirildi. İçsel ve dışsal doğayla bir uzlaşma, uygarlaşma sürecindeki bir geri dönüş, öykünmenin tahakküm adına bastırılmasından, tahakkümü sona erdirecek koşullar altında insanın doğayla akrabalığının yenilenmiş bir ifadesine dönüş mümkün değil midir?

Doğayla gerici-olmayan bir uzlaşma için, bu savunmada ima edilen, dışsal doğanın hâkimiyet altına alınmasının insanların birbirleri üzerinde üstünlük kurmalarına ve içsel doğanın bastırılmasına yol açacak mekanizmaları açıklayabilecek ontogenetik ve filogenetik gelişme kuramıdır. İnsanlığın bu doğal tarihinin dinamikleri Adorno ve Horkheimer tarafından öngörülür ancak hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmaz. Kendinin içselleşmesi, tasarımı ve oluşumu üzerine an-

---

[21] Joel Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas", *Telos*, 40 (Summer 1979).

laşılması son derece güç parçalar, uygarlaşma sürecinin dinamiklerini açıklamak için Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ta nihai olarak Freud'un içgüdü kuramını kullanmasına yol açar, hattâ bunu gerektirir. Ancak Marcuse'nin projesi özdeşlik mantığının ütopyacı eleştirisinden daha az kuşku uyandırıcı değildir.

Freud'un uygarlaşma kuramını Marcuse'nin eleştirel olarak yeniden kendine mâl edişinin ayrıntısını burada özetlemek gereksiz. Freud'un meta-psikoloji ve gerçek klinik yazıları arasındaki sıkça sözü edilen çelişki Marcuse tarafından yeni bir bakış açısıyla ele alındı. Ontogenetik ve filogenetik gelişme aşamaları arasında koşutluklar kurmaya çalışmak düzeylerin haksız ve spekülatif bir biçimde birbirine karıştırılması değildir. İnsan tarihi doğal tarih olmaktan çıkmadığı için, Marcuse bu koşutluğu tam olarak onaylar: Bireyleşme ve ben oluşumu hâlâ kültürde somutlaşan gerçekçilik ilkesinin haz ilkesini bastırması yoluyla gerçekleşmektedir. Bu gerçekçilik ilkesi yalnızca bütün insan toplumlarında ortak olan emek gereksinimini temsil etmez, aynı zamanda sınıf ilişkilerinde somutlaşan lüzumsuz hâkimiyetin yapısını da açık seçik dile getirir. Bu bağlamda, endüstriyel-teknolojik uygarlığı örgütlü tahakkümün geçmiş yapılarından ayıran şudur: Endüstriyel-teknolojik uygarlığının aşılmasını mümkün kılan nesnel koşullar, aynı zamanda bu dönüşüm için gerekli öznel koşulların ortaya çıkmasını engeller. Rasyonelleşmenin ikilemi, özgürlük yitimini tersine çevirecek en temel koşulların anlam kaybının koşulları altındaki bireylerce algılanamayacağı gerçeğini içerir.

Endüstriyel-teknolojik uygarlıkta, özgürlük yitimine son vermenin gerçek imkânı bilim ve teknolojinin üretici güçlere dönüşmesiyle ve hazır emeğin çalışma sürecinden dışlanmasıyla sağlanır. Emek bundan sonra birey tarafından belirli bir görevi başarmak için organik enerjinin acı verici çabası olarak deneyimlenmez. Çalışma süreci kişisel olmaktan çıkar ve gittikçe kolektif insan emeğinin dayanışmasına ve örgütlenmesine dayalı hale gelir. Marx tarafından *Grundrisse*'de[22] zaten çözümlenmiş olan çalışma sürecinde emeğin azalan önemi, birey üzerindeki toplumsal ve kültürel denetimde benzer bir gerilemeyle sonuçlanmaz. Tam aksine, otorite ilişkilerinin gayri şahsileşmesi ve rasyonelleşmesi bireysel kimlik oluşumunun dinamiklerinde benzer bir dönüşüme neden olur. Ailedeki baba rolünün çökmesiyle oto-

---

[22] Karl Marx, *The Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (London, 1973), s. 704 vd.

riteye karşı mücadele merkezini kaybeder: Kişi bireyleşmeyi başaramaz, zira mücadele edenlerin karşısındaki özel figürler olmaksızın o artık bireyleşen kimlik oluşumunun hayli kişisel ve kişiye özel süreçlerini deneyimleyemez. Ödipal mücadelede bir insan kişiliğine karşı boşaltılamayan saldırganlık sonradan içselleştirilir ve suçluluk doğurur.[23]

Özerk kişiliğin ortadan kaybolmasının en kapsamlı sonucu "birey ve bireyin kendi kültürü arasındaki yaşayan bağlar"ın zayıflamasıdır. Gerçeklik ilkesi artık içselleştirilmez ve aynı biçimde bireylerce yüceltilmez çünkü kültür kişinin uğradığı ıstırap verici fedakârlıklardan ve arınmalardan artık sorumlu tutulmaz. Etiksel öz yok olur ve bu, geçmiş başkaldırıların hatırası adına şimdiye kadar süregelmiş grup direnişinin kültürel kaynağını kurutur. Kolektif hafızanın bir ambarı olarak kültürün yok olması uygarlığın kendi dinamiğini temelden tehdit eder: Başkaldırı, bastırma ve yinelenen başkaldırı. Kültür yaşayan bir gerçek olmaktan çıktığında, baskıya uğrayanların başkaldırısı adına sürdürülen başarılamamış ve ihanete uğramış vaatlerin anısı, şimdiki zamandaki bir tarihsel imkân olmaktan çıkar.

Endüstriyel-teknolojik uygarlığın tek boyutluluğu, eleştirel toplum kuramını kendine yansıyan bir paradoksun içine sürükler: *Tüm soruşturma nesnesinin tarihsel dinamikleri, bu nesnenin kavranmasını sağlayacak kategorileri geçersiz kılar.* Marcuse insan tarihinin doğal tarih olmayı terk edemeyişi ve bireyleşme ve ben oluşumu sürecinde insan tekinin türün travmalarını içinde taşıması temelinde, Freud'un ontogenetik ve filogenetik gelişme aşamaları arasında bir koşutluk kurmasını desteklemiştir. Bu tarih, denetim altına alınmadığı sürece, birey ve türün körü körüne özetlendiği, geçmişin şimdiki zamandaki donmuş sürekliliği olarak kavranır. Örgütlü kapitalizme geçişle, "bi-

---

[23] Marcuse'nin Freud'u yeniden gözden geçirmesinin en önemli yönü, çatışmanın toplumsal içeriğini açığa çıkarma çabasıdır. Marcuse, Freud'un Eros ve Thanatos diyalektiğini ölüm içgüdüsünün toplumsal değişimini ihmâl ettiği gerekçesiyle reddetti. Marcuse'e göre, Thanatos yıkım ve çatışmanın en açık ilkesi değildir; fakat tüm zamanı sona erdirmeyi amaçlayan bir ebedilik arzusunu ifade eder ki, uygarlıkta, hazzın yadsınması bastırmanın örgütlü yapısına giderek boyun eğdikçe daha da güçlenir. Ölüm ve çatışma içgüdülerinin yükselişi, çalışma zamanı tarafından uygulanan tahakküm aracılığıyla bastırılan hazzın asıl yüzüdür.

rey ve onun kültürü arasındaki yaşayan bağların" zayıflamasıyla, burjuva ailenin ortadan kalkmasıyla, psikanalizin kategorileri bilişsel sınırlarına erişir. Bu süreç, gelecekteki ayaklanmaya ışık tutacak olan hafızanın kaynakları kadar şimdiye kadar ezilenin ezeni içselleştirdiği mekanizmayı da yok eder. Ancak şimdiye dek varolan tarihe doğal tarihin karakterini vermiş ve *ontogenesis* ile *filogenesis* arasındaki koşutluğu mümkün kılmış olan işte bu bilinçaltı mekanizmaydı. Marcuse, endüstriyel-teknolojik toplumun toplumsallaşma kalıplarının psikanalizin esas kategorilerini bile âtıl kılacak kadar ilerlemesi olasılığının önüne geçemedi.

Marcuse bu paradoksu –soruşturmanın esas nesnesi bu soruşturmayı yürütecek kategorileri âtıl bırakır– hafızanın kurtarıcı işlevine başvurarak çözmeye çalışır.[24] Modern endüstriyel-teknolojik uygarlığın başkalaşımı geçmiş isyanların unutulan, bastırılan ve yadsınan anlamlarını, ütopyacı umutlarını ve tutkularını özgür bırakacak bir hatırlama eylemiyle başlamalıdır. Batı ontolojisinin ve özdeşlik mantığının eleştirisi yerine Marcuse, Batı ontolojisinin gizil ütopyacı boyutunu yeniden-kurmaya girişir. Marcuse Logos ve Eros, zamanın sonsuz akıp gidişi ve tüm zamanı aşma arzusu, varoluşun (*die Seienden*) mutsuz sonsuzluğu ve Varlığın (*das Vollkommenheit des Seins*) bütünlüğü arasındaki kutupluluğun Batı ontolojisinin ortaya çıkardığı ikili bir yapı olduğunu göstererek, hafızanın kurtarıcı işlevini onaylar.

Yine de bu kurtarıcı hafıza, tam olarak tarih, şimdi kendi geçmişini ve tarihselliğini yadsıyan bir yolla ortaya çıktığı için, tarihin sürekliliği içinde yeniden harekete geçirilemez. Endüstriyel-teknolojik dünyanın yarattığı tek-boyutlu toplum onun aracılığıyla açığa çıktığı ve varolduğu ontolojik ufku yok eder. Bu demektir ki, kurtarıcı hafıza adına konuşan eleştirel toplum kuramının kendisi tarihsel sürekliliğin dışındadır; zamanın tahakkümünü yadsıma çabasıyla, zamanın dışında bir noktadan bütün zamanı sona erdirme isteğinin anısına başvurur. Marcuse, Eros ve Logos, Narcissus ve Orpheus arasındaki ilksel karşıtlıkları canlandırarak, özgürleşmiş bir şehvetin devrimci potansiyelini açığa çıkarmaya çalışır. Narcissus, yeni bir ontolojik ilkenin habercisi olarak ortaya çıkar. Yeni bir etiğe dönüşmüş olarak, bu yeni şehvetin yıkıcılığı tarihin dokularına kendini yeniden işleme-

[24] Michael Löwy, "Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension", *Telos*, 44 (Summer 1980).

lidir; ancak tek-boyutluluk tezine göre, bu sürecin hiçbir kolektif tarihsel taşıyıcısı olamaz.

Bununla birlikte soruşturma nesnesinin aşırı gelişmesi, kendisi aracılığıyla kavranacağı kategorileri geçersiz kılıyorsa ve dahası kuram tarafından uyandırılan kurtarıcı hafızanın yıkıcı potansiyeli tarihsel sürekliliğin dışında kalıyorsa, o zaman eleştirel kuram bu çıkmazı, yani kendi imkânsızlığının koşullarını itiraf etmiş olmuyor mu? Eleştirel kuram, yaşam mücadelesi veren bir toplumu, onun temel yapısında gerçekleşebilecek muhtemel dönüşümler bakımından çözümler ve bu özgürleştirici dönüşümün ışığında baş gösteren gereksinimlerin dile getirilişini ve çatışmaları yorumlar. Ancak, eleştirinin reddetmesi gereken eğer, tam da tarihin sürekliliği ise, o zaman onun açıkça dile getirdiği özgürleşmiş toplum görüşü, tarihsel sürecin sürekliliğinde ifadesini bulan çatışma ve ihtiyaçların kendine içkin anlaşılması ile ilişkilendirilemeyecek imtiyazlı bir sır olur. Eleştirel kuram tek-boyutluluk tezini ya gözden geçirmeli ya da sahiden olabilirliğini sorgulamalıdır.[25] Bu sadece Marcuse için değil, genel olarak "araçsal aklın eleştirisi" için geçerlidir. Toplumsal rasyonelleşmenin toplumsal yapıdaki her türlü krizleri ve çatışma eğilimlerini yok ettiği ve kültürel rasyonelleşmenin özerk kişilik tipini yıktığı kabul edilirse, o zaman eleştirel kuram gelecekteki *ileriye dönük* dönüşümün ufkunda ilerleyemez fakat geçmiş umut ve hatırlamanın *geriye dönük* duruşuna geri çekilmelidir. Bugünden geçmişe geri çekilme, tarihsel sürecin baskıcı totalleşmesinin eleştiri tarafından mahkûm edilmesi gibi ek bir ironiyle yüklüdür; tarihsel süreklilikte bir kırılmanın imkânsızlığı, kuramın şimdiki zamana yönelik duruşunda

---

[25] Bkz., Claus Offe, "Technik und Eindimensionalität: Eine Version der Technokratieethese?" *Antworten auf Herbert Marcuse* içinde, der., Jürgen Habermas (Frankfurt, 1968), s. 86-87. Sonraki yazılarda Marcuse, tek-boyutluluk tezini, yalnızca sistemin kendisi tarafından tatmin edilemeyen karşıt ihtiyaçların ortaya çıkmasına imkân tanıyacak ölçüde değiştirdi. Ancak, endüstriyel-teknolojik toplumun sosyolojik analizinde ve aşırı hâkimiyet talepleri ile sabit bir antropolojik insan doğasına ilişkin başarım ve mutluluk istekleri arasındaki çelişki üzerine toplumsal çatışmanın oturtulmasında bir değişiklik olmadı. Bu anlamda, tek-boyutluluk tezi olduğu gibi kaldı, çünkü Marcuse'nin analiz ettiği çatışmalar toplumsal sistemin kendine içkin yapısal krizler değildir. Bkz., *Gespräche mit Herbert Narcuse,* der. Bovebschen, Habermas, vd. (Frankfurt, 1978), s. 26 vd.

özetlenerek yinelenir. Şimdiki zaman, koşullara göre geleceğe götüren bir an olarak görülmez artık, tam tersine filozofun çok önceden tarihin sırrı olarak kavradığı kavramsal yapıyı *ad infinitum* yineleyen bir "ebedi şimdi" olarak görülür. Yaşanılan şimdiyi gelecek olası dönüşümün bakış açısından değil, geçmişin görüş noktasından değerlendirdiği için, eleştirel kuram eleştirel düşünürün bu tarihsel sürecin totalliği üzerine geriye dönük bir monoloğu haline gelir. Yine de eleştiri projesinin esas geçerliliği, ilk olarak şimdiki zamana içkin çatışma ve kriz potansiyellerinin bir çözümlemesini ve ikinci olarak da, ilerisi öngörülmüş özgürleştirici bir praksis açısından böylesi kriz ve çatışmaların yorumlanmış olmasını gerektirir. Ya toplumsal ve kültürel rasyonelleşme süreçlerinin tek boyutluluğuyla ilgili ampirik tespitler gözden geçirilmeli ya da eleştirel kuram, kendi tarihsel imkânsızlığının koşullarını kabul etmelidir.

III

Frankfurt Okulu ve Habermas'ın modernlikle ilgili görüşleri arasındaki ayrımı ifade etmek için felsefi bir analoji kullanan biri, Marcuse, Horkheimer ve Adorno'nun modernliği "ahlâki yaşamın trajedi ve komedisi" olarak gören genç Hegel'le anlaştığını, Habermas'ın ise özerklik ve özgürlüğü ahlâki yaşamın *Entzweiung*'unda dönüşü olmayan kazanımlar olarak gören daha yaşlı Hegel'in ılımlılığını paylaştığını söyleyebilir. Elbette, bu bir analojiden daha fazlasını içerir.[26] *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* ve doğal hukuk kuramlarının gerçekleşmemiş demokratik-ütopyacı içeriğiyle ilgili ilk yazılarından

---

[26] Riedel'in gösterdiği gibi, yeni-Aristotelesçilikten İngiliz politik ekonomisine ve Hegel'e uzanan bir çizgide, modernliği Weberci gelenekten oldukça farklı çözümleyen bir gelenek bulunuyor. Bkz., Manfred Riedel, "Hegels Begriff der bürgerilchen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs", *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt 1974), s. 247 vd. Bu gelenek için, modernliğin en önemli yönü *oikos* ve *polis* ya da kurumsal farklılaşma ayrımıdır. *Strukturwantel der Oeffentlichkeit*'ta Habermas, kültürel farklılaşmadan çok kurumsal farklılaşma sorunuyla ilgilidir. Bkz., *Strukturwandel* (Frankfurt 1974), s. 13-101. Habermas'ın iki soru kümesini de birleştiren yeni Hegel felsefesi okuması için, bkz., "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" *Zur Religionstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt 1976), s. 92-129.

itibaren Habermas, burjuva meşruiyet ilkelerinin ütopyacı özü –adil bir düzenin temeli olarak herkesin ortak kararı– ve mülkiyet ve sınıf ayrımları temelinde bu ütopyacı vaadi sınırlandırmak zorunda kalmış olan nesnel ruhun kurumsal çelişkileri arasındaki tutarsızlıklara yoğunlaştı.[27] Buna rağmen, *Meşruiyet Krizi*'ne gelinceye dek, bu yönelim farklılığı Habermas'ı tek-boyutluluk tezini gözden geçirmeye yöneltmedi. Habermas'ın modernliğin başkalaşmasına dair talebi reddetmesi için her türlü öğeyi barındıran "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" bile endüstriyel-teknolojik toplumların tek-boyutluluğu tezinden kopmadı.[28] Toplumsal rasyonelleşme süreçlerini yalnızca amaçlı-rasyonel eylem sistemlerinin yayılması bağlamında kavrayan Weber' in aksine Habermas, bir tarafta iletişimsel eylem yapılarının rasyonelleşmesi ve diğer tarafta amaçlı-rasyonel ve stratejik eylem tipleri arasında kategorik bir ayrım yapılması gerektiğini ileri sürdü. Sonrakinin rasyonelleşmesi, üretici güçlerin gelişmesi ve teknik denetimin genişlemesi anlamına gelirken; iletişimsel eylemin rasyonelleşmesi, baskıcılık ve katılığın derecesinde bir azalmaya, rol mesafesinde bir artışa ve normların uygulanmasında esnekliğe –dolayısıyla baskısız toplumsallaşmaya– olanak sağlayabilirdi. Bu yeni tarz toplumsallaşma, eylem-odaklı normların ve ilkelerin kamusal ve sınırsız tartışma süreçlerinde üretilebileceği kurumsal düzeyde yeni bir toplumsal örgütlenme ilkesine karşılık gelecektir. Toplumsal örgütlenmenin yeni ilkesi, tahakkümden arınmış iletişim yoluyla söylemsel iradenin oluşumu olabilirdi.[29] Yine de toplumsal rasyonelleşmenin yeni özgürleştirici toplumsallaşma tarzlarına ve toplumsal örgütlenmeye yol açacağı iddiası, gerçek toplumsal gelişmelerde temellenmemiş hipotetik bir tasarım olarak kaldı. Habermas, özgürleştirici rasyonellik yolunda, amaçlı-rasyonel eylemin tek yönlü rasyonelleşmesinin neden olacağı çarpıtmaları tersine çevirecek bir diyalektiğin olmadığına işaret eder.

Meşruiyet Krizi'nin çözümlediği işte bu diyalektiktir: Toplumsal yaşamın rasyonelleşmesi ya da amaçlı-rasyonel eylemin alt sistemlerinin piyasa, hukuk ve yönetimin sınırlarının ötesine yayılması bu rasyonelleşme süreçlerinin tüm meşruiyetinin altını oyan bir dinamiği

---

[27] Habermas, *Strukturwante, a.g.e.*, s. 101-113.

[28] Jürgen Habermas, *Wissenschaft und Technik als Ideologie* (Frankfurt 1973), s. 62 vd.

[29] *a.g.e.*, s. 98.

üretir. Horkheimer, Adorno ve Marcuse'ye göre toplumsal yaşamın rasyonelleşmesi epistemik bir yanılsama doğurdu. Yönetsel denetim ne kadar etkili, planlı, bilimsel ve gerekli olursa, o kadar genel, anonim ve gayri şahsi görünür; tahakküm ne kadar gerekli olursa, tahakküm olarak kavranması o kadar zorlaşır. Habermas buna karşın, yönetsel-araçsal denetimin yaygınlaşmasının onun kendini gizemsizleştirme sürecine yol açacağını iddia eder. Tahakküm anonim olmaz. Tahakkümün kendini üretme süreci siyasal aygıtın toplumsal yaşamın bütün alanlarına açık müdahalesiyle saydam hale geldikçe, tahakküm ilişkileri artan meşruluk taleplerine tâbi kılınabilir.

Metodolojik düzeyde Habermas, Frankfurt Okulu'nun üretici güçlerin örgütlenme düzeyi, toplumun kurumsal çerçevesi ve kişilik tipleri arasında kurduğu bağıntıları aşırı farklılaşmış bir sosyolojik çerçeve lehine reddeder. Bu yeni metodolojik çerçeve, yeni bir kriz kavramını ayrıntılı olarak düşünmesine olanak sağlar. Sistem-bütünleyici çerçeveler –ekonomi, dünya piyasası ve yönetim– bozuk-işlevler üretmeye başladıklarında krize girmelerine karşın, kabul gören toplumsallaşma ve meşrulaştırma kalıplarını sorgulamakta olduğu gibi, sadece bireylerin ve kolektivitelerin kendilerini anlamalarında kriz üreten bozukluklar eleştirel kuramın gerektirdiği anlamda kriz olarak adlandırılmayı hak eder.[30]

Habermas'ın tartışmasındaki can alıcı nokta, ekonomik ve yönetsel rasyonellik krizlerinin meşrulaştırma ve motivasyon krizine yol açabileceği mekanizmaların çözümlenmesidir. Geç kapitalist toplumlarda böylesi krizler ancak üretim ilişkilerinin yeniden siyasallaştığı koşullarda, nüfusun politiksizleştirilmesinin ve teknokratik, katılımcı olmayan ideolojileri kabul etmeye yöneltilmelerinin artık güvence altına alınamadığı zaman meydana gelebilir. Fakat –ve bu Habermas'ın tahakkümün şeyleşmesi tezini reddedeceği zemindir– *meşrulaştırmanın yönlendirici üretimi, onun üretim biçimi görünür bir hal alır almaz yıkıcı olur*: "Hiçbir yönetsel anlam üretimi yoktur."[31] Eğitim, aile planlaması, çocuk yetiştirme, bölge ve şehir planlaması gibi yaşamın özel alanlarını böylece yönetsel denetime tümden bağımlı kılma süreci, yönetsel karar alma mekanizmalarını olduğu kadar, gele-

---

[30] Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spatkäpitalismus* (Frankfurt 1973), s. 12 vd.
[31] *a.g.e.*, s. 98.

neğin tematikleştirilmemiş içeriğini de kamusal tartışma ve anlaşmazlığa tâbi kılma sonucunu doğuracak şekilde siyasal sistemin kültürel sisteme tecavüz etmesi anlamına gelir. Bu süreçlerin yükselen bir katılım ve meşrulaştırma talebine yol açıp açmayacağı, sistemin içinde bireyler için yeni güdüleyici kalıplar üretmek üzere yeniden canlandırılabilecek anlam ve değer yönelimlerinin bulunmasına bağlıdır. Beklentilerin mevcut değer kalıpları içinde ve diğer telafi edici mekanizmalarla tatmin edilemeyecek biçimde oluşması durumunda, bir meşrulaştırma krizi beklenebilir.[32] Meşrulaştırma krizleri güdüleyici bir krizin üzerine temellenmek zorundadır.

Bu noktada, *Meşruiyet Krizi*'nin argümanı son derece hipotetik kalır: Habermas sivil, ailevî ve meslekî özelleşmelerin düşüşüne işaret eder, burjuva ve burjuva-öncesi geleneklerin bilimselcilik, evrenselcilik ahlâkı ve post-auratik sanat gibi bu özelleşmelerin düşüşünü önleyemeyen ideolojiler tarafından yerinden edildiğini savunur.[33] Bu geleneklerin ve kalıntılarının, bu güdüleyici yapıların aşınmasına karşı koyacak ya da otoriter ve yıkıcı bir yöne onları yönlendirecek şekilde yeniden canlandırılamayacağı iddiası takip eden tartışmayla desteklenir: "Geleneklerin tükenen içeriğinin hiçbir eşdeğeri bulunmaz, çünkü normatif yapıların gelişim mantığı buna izin vermez."[34] Habermas yalnızca içeriğin değil, aynı zamanda bir meşruluk biçimi olarak gelenek biçiminin de krize girdiğini varsayar. Egemen burjuva ideolojilerinin çağdaş biçimleri bilimselcilik, post-auratik sanat ve evrenselcilik ahlâkı içkin bir mantığı takip eden ve şiddetli psikolojik gerilemelere mâl olmaksızın tersine döndürülemeyen "geri dönüşü olmayan gelişmelere"[35] maruz kaldı.

Tabiî ki Habermas, psikanalizin kategorilerini âtıl bırakacak yeni bir toplumsallaşma biçiminin ortaya çıkışına mâni olamayan Marcu-

---

[32] Özellikle önemli olan ulaşım, sağlık, yapı, eğlenceyle ilgili kamu sektörlerinde devletin piyasa mekanizmalarının yerine geçmesidir. Bu süreç çalışmaya, yani somut kullanım değerine karşı yeni bir yönelim oluşturur. Bu yeni yönelim, sosyal hizmetliler, hekimler, öğretmenler ve çeşitli birimlerin kamu çalışanları arasında profesyonel özelleşmenin yerini radikal uzmanlığın almasını açıklamak için önemlidir. *Legitimationsprobleme, a.g.e.*, s. 94-95.

[33] *a.g.e.*, s. 117 vd.

[34] *a.g.e.*, s. 106.

[35] *a.g.e.*, s. 117.

se'den daha fazla, böylesi güçlü dönüşlerin ve psikolojik gerilemelerin olabilirliğini engelleyebilecek değildir. İki sav arasındaki yapısal koşutluk ciddiyetle ele alınmaya muhtaçtır: Güdülenim krizinin meşruluk krizi gibi meydana gelebileceğini kanıtlamak amacıyla Habermas, burjuva ideolojisinin kalıntılarına göre sivil, ailevi ve meslekî özelleşmelerin ancak psikolojik gerileme pahasına tersine döndürülebileceğini iddia etmek zorundadır; ama bu ideolojiler o kadar şeyleşmiştir ki Habermas aynı zamanda iktidarı hakikatten, otoriteyi meşruiyet inancından, toplumsal değeri anlamdan ayıracak yeni bireysel ve kolektif kimlik oluşumu kalıplarının ortaya çıkacağını kabul eder. Bu yeni toplumsallaşma biçimi, toplumsal sistemlerin kendi üyelerinin bireyleşme süreçlerinden bağımsız olarak kendi kimliklerini kurabildikleri anlamına gelir. Toplumsal rasyonelleşmenin sonucu, bu durumda, baskısız toplumsallaşma değil, bireyleşmeden toplumsallaşmadır.[36]

Habermas, iki çelişkili önermeyi göz önünde bulundurmalıdır: Ya burjuva ideolojilerinin kalıntıları hâlâ özgürleştirici doğru bir içeriğe sahiptir ya da içeriklerinin bilişsel değeri sorusu ilgisiz kaldığından, hiçbir doğru içerikleri bulunmamaktadır. İkinci seçeneğin geçerli olması durumunda, eleştiri projesi, toplumsal evrim süreci ve bireyleşmesiz toplumsallaşmanın ortaya çıkışıyla birlikte, tümden ortadan kalkar. Bu argümanın hipotetik doğası, Jean Cohen'in yerinde çözümlemesiyle Habermas'ın yazılarında merkezî bir soruna işaret eder: Habermas'ın erken siyasal yazıları ve *Strukturwandel* içkin eleştiri yöntemini uygulamasına rağmen Frankfurt Okulu'nun geç kapitalizm koşullarında kriz eğilimlerinin engellendiği teşhisini yeniden üretmişken, *Meşruiyet Krizi*, geç kapitalizmin kriz eğilimlerini ortaya koymuş, ancak krizleri özgürleştirici pratiğine dönüştürme imkânını gerekçelendiren kurama başvurarak yaşam dünyasındaki normları ve değerleri yerleştirememiştir.[37] Krizler ve eleştiri bir kez daha kopma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Toplumsal çatışma ve krizlerin çözümlenişi ve bunların, gelecekte öngörülen özgürleştirici pratik ışığında yorumlanışı birbirinden uzaklara sürüklenir.

---

[36] *a.g.e.*, s. 172 vd.

[37] Jean Cohen, "Why More Political Theory?", *Telos*, 40 (Summer 1979), s. 86 vd.

Habermas, bu sorunu kuramsal eleştiri stratejisinden yenidenkurmaya geçerek çözmeyi denedi.[38] Konuşma eylem ve etkileşimin filogenetik ve ontogenetik kapasitesinin gelişmesinin yeniden-kurulması, *Legitimationsprobleme*'ın sonunda göz önünde bulundurulan karanlık perspektifin sorun olamayacağını göstermek niyetindedir – ki oradaki "şart değil" ve "öyle değil" arasındaki bu "olabilirliğin" yeri belirsizdir. Bireysel ve kolektif kimlik oluşumlarının derin antropolojik yapısına göre, türün bilişsel taleplerin içeriğini doğruya ve haklılığını geçerliliğe tâbi kılarak ancak kendisini yeniden üretebildiği şimdi kanıtlanmaya çalışılır. Böylesi taleplerin geçerliliği içeriğinden tümüyle ayrıştırılırsa, o zaman ne bireysel ne de kolektif öğrenme mekanizmaları var olabilir. Adorno ve Horkheimer insanlığın doğal tarihinin aklın tahakkümün bir aracı olduğunu kanıtladığını iddia ederken, Habermas bu doğal tarihin, aklın en küçük talebinin, yani uslamlama süreçleri yoluyla haklılık talebinin bedelinin ödenmemesi durumunda meydana gelmeyeceğini savunur.[39] Habermas, Batı in-

---

[38] Eleştiri ve yeniden-kurma arasında öz-düşünümün iki anlamını birbirinden farklılaştırmak için bir ayrım yapıldı; daha sonra, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'de bunlar birleştirilmiştir. Öz-düşünümle Habermas, bir taraftan varsayımlarının ve geçerli bilgi ve eylemin koşullarının genel felsefi yeniden-kurulması, diğer taraftan ise belirli bir tekil veya grup öznenin özel oluşum tarihi üzerine düşünmeyi kastetti. Thomas McCarthy, *Jürgen Habermas'ın Eleştirel Kuramı* (Boston 1979), s. 94 vd. Bu, eleştiri ve yeniden-kurma arasındaki bir iş bölümünü ima edecektir, yeniden-kurmanın eleştirinin yerini almasını değil. Ancak bana öyle görünüyor ki, yeniden-kurmanın kuramsal stratejisi eleştiri stratejisine ait özel bir sorunu, yani kapitalist toplumlardaki içkin özgürleşimci normların yokluğu sorununu çözmeyi amaçladı. Yeniden-kurmanın mantığı, geç kapitalist burjuva alanının sahte biçimciliklerinin ve kararcılıklarının özgürleşimci potansiyelini yeniden harekete geçirmeye çalışır. Benim iddiam, bu yeniden canlandırma stratejisinin yanlış yola sapmış olduğudur, çünkü o, belirli toplumsal ve tarihsel olarak yerleşmiş aktörlerin ve onların yaşam dünyalarının başları üstünde ve ötesinde ilerler.

[39] Krş., "Ben hattâ, bu normatif yapıların gelişmesinin toplumsal evrimin örneği olduğu tezini savunabildim; çünkü toplumsal örgütlenmenin yeni ilkeleri toplumsal bütünleşmenin yeni biçimleri demektir; ve dolayısıyla sonraki, toplumsal karmaşıklığın artmasını mümkün kıldığı kadar, öncelikle mevcut üretken güçleri uygulamayı ya da yenilerinin üretilmesini de mümkün kılar." Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative

sanlık tarihini bir Aydınlanma diyalektiği olarak değil, söylemsel rasyonelliğin kurtarılmamış mantığıyla ilgili ütopyacı vaadin çözülmesi olarak görür. Aydınlanmanın diyalektiğinden yeniden-kurmanın mantığına yönelik bu dönüş, kriz ve eleştiriye bakış ile toplumsal çatışma potansiyellerinin çözümlenmesi ve bunların gelecekteki özgürleşimci pratiğin ışığındaki yorumlarına bakışı yeniden bir araya getirmedi. Eleştirel kuramı şimdi üçüncü bir çıkmaza sürükledi.

Doğayı kültürden köklü biçimde ayıran düalist bir ontolojinin ortaya çıkışı, içsel doğayı bastıran özerk bir öznellik ideali ve bir zamanlar tek olan bir aklın bilim, din, estetik, etik ve hukuk alanlarına ayrışması, modern rasyonelliğin Horkheimer, Adorno ve Marcuse tarafından en fazla eleştirilen ve açıkça reddedilen yönleridir. Son zamanlarda, "kültürel farklılaşma" kategorisi altında Habermas, bu sürecin öncekinden daha olumlu bir yorumunu sundu.[40] Bu tespit, yalnızca Batı rasyonelliğinin başkalaşımı ile ilgili ütopyacı ideallerden bir kopuşu değil, aynı zamanda *Sinnverlust* sürecinin Weberci kötümser yorumunun da reddini mümkün kılar. Aklın birliğinin yıkımı, rasyonelliğin telafisi olmayan bir kaybı anlamına gelmez.

Anlam kaybı özsel düzeyde telafi edilemese bile aklın birliği, tartışmanın biçimsel düzeyinde hipotetik geçerlilik taleplerinin kurtarılabilmesini sağlayan iletişim yapılarının esas mantığının içinde korunur.[41] Eleştirel kuramdaki, modernlerin araçsal aklının ütopyacı yadsınmasına yönelik arayışları yanlış yönlendirilmiştir. Rasyonelliğin yeni paradigması özsel değil, *söylemseldir*; o *içeriği* değil, gerekli ve kaçınılmaz tartışma işlemlerinin biçimini temalaştırır ki, buna referansla gerçeklik, adalet ve doğruluğun geçerlilik talebi belirlenebilir. "Modernliğin tamamlanmamış projesi", yani iletişimsel eylem kalıplarının ve kurumsal yapıların özgürleşimci rasyonelleşmesi şimdi, evrimsel bir model bağlamında kavramsallaştırılır. Bu rasyonelleşme düşünümsellik, evrensellik ve bireysellikte daha yüksek aşamalar kaydedilmesi olarak tanımlanır. Bireysel ve kolektif kimliklerin ras-

---

Structures", *Communication and Evolution of Society*, çev. T. McCarthy (Boston 1979), s. 120.

[40] "Die Moderne–Ein unvollendetes Projekt", *a.g.e.*, s. 18; "Max Webers Theorie der Rationalisierung", *Theorie des kommunikativen Handelns* (forthcoming), bölüm 2.

[41] *Theorie des kommunikativen Handelns*, *a.g.e.*, s. 386.

yonelleşmesine düşünümsel, özerk ve post-konvansiyonel kimlik kalıplarının ortaya çıkışı eşlik ederken, kurumsal yapıların rasyonelleşmesi "genelleştirilebilir çıkarlar üzerinde demokratik irade oluşumu" olarak anlaşılır.

Bu idealler, Habermas'ın çalışmasında yeni değildir. Yeni olan kuramsal stratejidir. Önceden modernliğin başarılmamış vaadi, yaşam dünyasını bilgilendiren bir burjuva evrenselciliğinin başarısızlığı olarak tanımlanırken, bugün bu gerçekleşmemiş vaat bireysel ve kolektif yeni beceri düzeylerinin elde edilmesi olarak görülür. Bir zamanlar, çarpıtılmış iletişim kalıpları, bireylerin ve kolektivitelerin geçmiş tarihinde, henüz hâkimiyet altına girmemiş bir tarihte yer almışken, aynı çarpıtma şimdi ya bireylerin ve kolektivitelerin yetersizliklerinde ya da elverişli koşulların olmamasında veyahut daha üst bir aşamaya geçmelerini sağlayabilecek her ikisinde de kök salıyor gibi görülür. Hem post-konvansiyonel bireysel ve kolektif kimlik oluşumu idealleri hem de genelleştirilebilir çıkarlar üzerinde söylemsel iradenin dile gelmesi, içeriği yok olup giden burjuva evrenselcilik geleneklerinin kendisine doğru canlanacağı pratik rasyonelliğin daha yüksek aşaması olarak görülür. Bu geleneklerin doğru bilişsel içeriğinin yeni toplumsallaşma tarzlarının ve yeni toplumsal örgütlenme ilkelerinin tematikleştirilmesini gerektirdiği düşüncesi sürdürülmektedir. Bu ideallerin geç kapitalizmde dile gelmediği ve alenen işlenmediği veri alındığında Habermas, toplumsal ve tarihsel dünyayı, kuramsal olarak tanımlanan yeni bir evrimci sıçrayışı geciktiren ya da kolaylaştıran gerekli ancak yeterli olmayan koşullar kümesine indirgemek zorundadır. Bu özgürleşmiş rasyonellik anlayışı yaşam dünyasından doğmaz, ancak kuramsal olarak dile getirilen bir rasyonellik yaşam dünyasında cisimleşmeye çalışır. Bu, eleştirel kuramın üçüncü çıkmazıyla sonuçlanır: *Söylemsel rasyonelliğin evrimci kuramı içinde modernliğin tamamlanması için kuramsal koşullar ne kadar ayrıntılandırılırsa, söylemsel rasyonelliğin karşıt olgularla kavranan yapısının, toplumsal öznelere değil genel olarak türün evrimci potansiyelinin somut yaşam-tarihine ait olan özgürleşimci praksise kılavuzluk edemeyecek bir özgürleşim idealini dile getirmesi yüzünden özgürleşmiş bir toplumun ortaya çıkma umudu o kadar uzaktır.*

Bu çıkmaz öncekinden farklıdır. Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin durumunda, toplumsal kriz ve çatışma eğilimlerinden kurtulma düşüncesi, umutsuz bir şimdi ile geçmiş umudun kurtarılmasın-

da ısrar etmek arasında bir gedik açar. Bu, eleştiriyi geleceğe dönük bir tutumdan geçmişe dönük bir tarih felsefesine çevirir. Habermas örneğinde, eleştirinin ütopyacı amaçları, geçmiş umudun kurtarılmasından geleceğe dönük "pratik (siyasal) amaçlı ampirik bir tarih felsefesinin" karşı-olgusallıklarının ifadesine doğru değişim gösterdi.[42]

IV

Günümüzde eleştirel kuram, Frankfurt Okulu'nun ilk üyelerinin iltica ettikten sonra kendilerini buldukları konumda değil; çünkü eleştirel kuramın hitap ettiği toplumsal dönüşümün belirli bir öznesi bulunmamaktadır; o, belirli bir grup değil, anonim bir öznedir –"aslında insanlıktır."[43] Kendinden anlaşılan eleştirinin hitap *edebildiği* toplumsal ve tarihsel aktörlerin *olmadığı* iddiasını, kendinden anlaşılan kuramın mevcut biçimiyle kendini atfedebileceği toplumsal ve tarihsel aktörlerin olmadığı iddiasından ayrı tutmak zorunludur. Bugün ilki değil, ikincisi geçerlidir. Erken eleştirel kuramın ikircikli yapısı, patlayıcı bir ütopyacı düş ile bu düşü gerçekleştirebilecek aktörlerin yokluğu arasındaki ikilemin içine kök salmış olmasına karşın, Habermas'ın çalışmasının ikircikli yapısı dağınık bir kriz potansiyeli ile hiçbir toplumsal aktörün kendini onun muhatabı olarak görmediği bir karşı-olgusal özgürleşim ideali arasındaki ikileme yerleşmiştir. İronik olarak, eleştirel kuramın içsel dönüşümleri onu bir yadsımadan Aydınlanmanın kültürel mirasının onaylanmasına taşıdığı bir noktada, bu dağınık kriz potansiyeli kendini örneğin kadın hareketi, çevre ve tabandan demokrasi hareketleri gibi çeşitli muhalif hareketlerde ortaya koydu. Kişinin kendini, herhangi birinin ya da herhangi bir hareketin yandaşlığını seçerek bu durumdan kurtaracağını düşünmek pek de anlamlı değil. Kuramsal açmazlar ne inançsal sıçrayışlarla çözülebilir ne de özgürleşimci niyet taşıyan eleştirel toplum kuramı tasarımı, kuram ve pratiğin kendi kendini biçimlendiren diyaloğuna eşlik etmekten el çekebilir.

Markus'u açımlarsak, eleştiri imkânının aşkınsal önkoşulu, "içeriklerinde bugünü 'aşan' ve toplumun yeni bir örgütlenmesine ve ya-

---

[42] "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus", *Theorie und Praxis* (Neuwied 1963), s. 261-335.
[43] McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, *a.g.e.*, s. 386.

şanın yeni biçimlerine karşı yönelen" canlı ampirik krizlerin ve itirazların varlığıdır.[44] Kuram böylesi krizleri, itirazları ve "yaşam etkinliklerinin bugünkü biçimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan" ve onlar tarafından dile getirilen ihtiyaçları *açıklar*. Kuram bunları, "verili toplumsal koşullar altında tatmin edilmelerinin imkânsızlığını" göstererek ve "böylece toplumsal örgütlenmenin bir *alternatifini* düşünmenin yolunu açarak"[45] *yorumlar*.

Eleştirinin açıklayıcı ve yorumlayıcı yönleri arasındaki bu ayrım ayrıca planlanan bir gelecek praksisin ışığında, *kriz saptamalarının* ve bugünkü yaşam biçimlerinin *öngörülü eleştirisinin* boyutlarını da gösterir. Açıklayıcı boyut olmaksızın eleştirel kuram, dogmatik ve buyurgan olur çünkü mevcut çatışmalar ve bugünü yargılamasını mümkün kılan idealler arasında arabuluculuk yapamaz. Öngörülü yorumsamacı boyut eksik kalırsa, eleştirel kuram kriz yönetimine hizmet eden saptamalardan başka bir şey olmaz.

"Ortak ihtiyaç ifadesi"nin karşı-olgusal ideali çifte bir amaca hizmet eder: Bir taraftan, bu karşı-olgusallık yoluyla Habermas evrenselleştirilebilirliğin monolojik işlemini iletişimin diyalojik mantığıyla yerinden ederek, modern gelenekteki evrenselci etiğin normatif mantığını tamamlayabileceğini iddia ederken; diğer taraftan bu karşı-olgusallıkla Habermas, evrenselci etiğin birçok türünün yalnızca "içsel doğanın parçaları"[46] olarak hesaba kattığı ihtiyaçlar ve onların yorumları ile ilgili tartışma ve tematikleştirmeye izin vererek böylesi bir etiği aşacağını iddia eder.

İletişimsel etik, ihtiyaçların ve onların yorumlarının ahlâki söylemin ana konusu olmasına izin vererek, kabul edilen düzen-sonrası kişilik tiplerinin toplumsallaşma seviyesine karşılık gelen bir ahlâki uslamlama modeli sağlar.[47] Ancak, Habermas iletişimsel etiği, doğal hak kuramlarından Kantçı evrenselciliğe ve Rawlsçu yöntemselliğe uzanan evrimci bir mantık modeliyle birlikte anlamakta ısrar ederek, bu kavrayışta gerçekten yeni olan şeye yeterince hakkını veremedi.

---

[44] György Markus, "Practical-Social Rationality in Marx–A Dialectical Critique", Bölüm 2, *Dialectical Anthropology*, V: 1 (1980), s. 12.
[45] *a.g.e.*, s. 22-23.
[46] Habermas, "Moral Development and Ego-Identity", *Communication and the Evolution of Society*, *a.g.e.*, s. 90.
[47] *a.g.e.*, s. 8, şema 3.

İletişimsel etikteki yeni ve radikal unsur tam olarak ihtiyaçlar ve yorumlarının etiksel söylemin merkezine ait olduğu kabulüdür. Bu bağlamda iletişimsel etik, biçimsel evrenselcilikten daha fazla etiksel natüralizm geleneğine aittir. İhtiyaçlar ve bunların yorumları öz-kimliğin kurucu öğeleridir ve iyi yaşam ve mutluluk ideallerini tanımlarlar. Etkileşimin mevcut tarzları ile mutluluk ve iyi yaşamın geçerli tarzları yetersiz kalıp bunun yerine mutsuzluğa, sefalete, yönelim ve kimlik yoksunluğuna yol açtığı zaman, yorumlama ihtiyacı ve buna karşılık düşen toplumsal norm tamamen sorunlu hale gelir. Bugünkü sefalete, mutsuzluğa ve yönelimsizliğe neden olan bu tür ihtiyaç yorumları ve toplumsal normlar, sadece söylem aracılığıyla ele alınamaz. Bunlar ancak ve ancak praksis aracılığıyla –varlığımızın maddi koşullarının dönüşümünü amaçlayan eylemler içinde– sorgulanabilir. Öz-kimliğin kurucusu olan ihtiyaç yorumları, davranış tarzlarında, etkileşim kalıplarında ve öz-anlayış tarzlarında karşılığını bulan bir değişim olmaksızın terk edilemez. "Ortak ihtiyaç anlatımı"na kavuşmak, biçimsel söylemlerin sınırlarını aşan pratik-geliştirici bir eylem sürecini zorunlu kılar. İhtiyaçlar ve bunların yorumları genç Marx'ın varoluş koşullarımızın öz-dönüşümünün pratik-eleştirel etkinliği olarak nitelediği eylemlerin sadece tartışma konusu değil, aynı zamanda yürütücü gücüdür.

Bu düşünce çizgisinden iki sonuç çıkar: İlki, eleştiriyi ve ihtiyaçların yeniden ifadesini amaçlayan etik talepleri, Habermas'ın bazen kanıtlamaya çalıştığı gibi iyileştirici durum ya da psikanalitik bir söylem değil,[48] toplumsal hareketler başarabilir. İkincisi, iletişimsel etik, geleneksel evrenselci etiği aşabilir ve kendini, yalnızca iletişimin değil aynı zamanda pratik-eleştirel eylemin de ideallerinin ifadesi olarak gördüğü sürece, bugünün muhalif hareketlerinin normatif tutkularına kılavuzluk edebilir.

Benzer bir husus, "genelleştirilebilir çıkarlar üzerindeki söylemsel irade oluşumu"nun karşı-olgusal ölçütüne uygulanır. Kısmen bu, toplumsal rasyonelleşme süreçleriyle birlikte geliştiği saptanan gittikçe artan meşruiyet taleplerine bir yanıt olarak formüle edilmiştir. Söylem kuramı, meşrulaştırmanın otoriter ve muhafazakâr haklılaştırmalarını kesinlikle reddeder. Geleneğin otoritesi zayıfladıkça, ku-

---

[48] Jürgen Habermas, "Wahrheitstheorien", H. Fahrenbach, ed., *Wirtlihkeit und Reflexion* (Pfüllingen 1973), s. 260.

rumsal düzenlemelerin özneler-arası bağlayıcı ölçütleri, sadece daha fazla tartışma ve uslamlama aracılığıyla yeniden-kurulabilir. En azından bu, bu idealin rasyonel özüdür ve günümüzde geleneğin artan itibarı karşısında tutunmamız gereken bir şeydir. Bunu söylemekle, henüz her şey söylenmiş değildir: Bu karşı-olgusallık, normatif tartışmanın kabul edilebilir düzeyleri hakkında bir meta-kuramsal ölçüt formüle eder ancak demokratik meşruiyetin belirli kurumsal perspektiflerini üreten bir işlem olarak tutarsızdır. Söylem kuramının bu kurumsal açığına sık sık değinildiğinden burada tekrarlanmasına gerek yoktur.[49] Daha sorunlu olan, siyasal alanın "genel çıkar" tarafından yapılandırıldığı şeklindeki sorgulanmamış varsayımdır. Bu varsayım, demokratik kuramın Rousseau'dan beri yüzleştiği gerçek sorunlardan kaçınır: genel çıkar nasıl ve kim tarafından tanımlanabilir ve dile getirilebilir? Modern devletin meşrulaşma sorununa temas eden son tartışmalarda, genel çıkarın bu eleştirisinin muhafazakâr ve radikal bir biçimi görülebilir. Muhafazakâr eleştiri toplumdaki bireysel çıkarların yeniden güçlendirilmesi ve devlet aygıtının büyümesinin dizginlenmesi yoluyla genel ve kolektif alanın *özelleşmesini* amaçlarken,[50] radikal eleştiri siyasal olan üzerinde hak iddia eden devletin tekelci siyasal eylem ve söylemini tersine çevirerek, genel çıkarın *toplumsallaşmasını* amaçlar. Örneğin Touraine, yeni siyasetin görevini, etkili merkezsizleşme yoluyla toplumun devletle *karşılıklı* olarak güçlendirilmesi ve devlet aygıtından yeni kolektivitelere sadece bir söylem transferi değil aynı zamanda iktidar ve karar alma transferinin de gerçekleştirildiği yeni ve çoğul kamusal alanların yaratılması olarak formüle eder.[51] Yeni muhafazakârlığın ortaya çıkışından bu yana, son birkaç yılın deneyimi devletin özelleşmesi talebinin devletin sosyalleşmesi talebinin yerini nasıl alabileceğini etkili bir şekilde gösteriyor. Siyasal söylemin hâlâ 18. yüzyıl demokrasi kuramları içinde ge-

---

[49] Niklas Luhmann, "Systemtheoretische Argumentation: Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas", Luhmann ve Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt 1971), s. 291-298. Ayrıca bu sadece Spaemann'ın "Die Utopie der Herrschaftsfreiheit" için geçerli bir noktadır. *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. 1 (Frieburg 1974).

[50] İyi bir tanım için bkz., Peter Steinfells, *The New Conservatives* (New York 1977).

[51] Alan Touraine, *L'après socialisme* (Paris 1980), s. 259 vd.

liştiğini örtük bir biçimde varsayarak, bugün bizler demokratik kuramın yapılanması ve ifade edilmesi konusundan uzak duruyoruz. Yurttaşların demokrasi hareketleri tarafından canlandırılan devletin sosyalleşmesi taleplerine eşlik edecek türden bir demokrasi anlayışını geliştirme çabası henüz başlamadı.

Öyleyse, bugünkü haliyle eleştirel kuramı meta-kuramsal normatif bilinemezciliğe (agnostisizme, ç.n.) sürükleyen daha derin bir sebep var. Bu, kuram ve pratik ilişkisinin Aydınlanma modelidir. *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*'tan beri Habermas, siyaseti siyasal bir praksis olarak değil fakat eleştirel uslamlamanın içerdiği bir praksise sahip olan aydınlanmış bir kamu bakımından tartıştı. Modernliğin kültürel mirasının başarıları bugün hâlâ, "uzmanlar kültürü" ve sıradan insanlar arasındaki diyalojik bir alışveriş bağlamında anlaşılıyor.[52] Ancak siyasal praksis daha fazlasını zorunlu kılar: Yaygın bilişsel anlamların, imgelerin, normların ve duyarlılıkların özgürleşim için mücadele veren kolektif grupların bakış açısına göre dönüşümünü gerektirir. Bu, yeni etkileşim, deneyim ve idrak yollarının ve geleceğin toplumunu şimdiden canlandıran yeni yaşam biçimlerinin ve deneyimsel kurumsal yapıların geliştirilmesini zorunlu kılar. Kadın hareketinin ısrar ettiği üzere, ezilen grupların, kendi tarihlerini kendileri yazmaya başlayana dek, onların hiçbir tarihi yoktur.

Bu süreçte bilim ve felsefenin doğruları, estetiğin incelikleri ve etiğin normları bugünün özgürleşim taleplerinin bakış açısıyla yeniden düzenlenmelidir. Tam olarak yaşam dünyasının ufkunda, kurulu hakikatin, güzelin ve adaletin anlamı, öz-anlayışın, inceliğin ve saygınlığın yeni biçimlerinin ortaya çıkmasına izin verecek şekilde dönüştürülmelidir. Özgürleşimci grupların kendi kendileri için kurmak zorunda oldukları anlam bileşiklerinin bu *eleştirel yorumsamasının*, Weber'in uyardığı Kiliseyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bağlamda Kilise, modernlik içinde parçalanan değer alanlarının gerici olmayan ve rasyonel uzlaşımının artık mümkün olmadığını ileri süren bir metafordan başka bir şey değildir. Bugün özgürleşimci hareketlerin modernliğin mirasını eleştirmeleri, böyle eğilimler varolmasına rağmen, totalleştirici bir dünya görüşü adına değil, ancak gelecek için şimdiyi aşmanın yollarını gösteren anlamlar üretmesi için geçmişe imkân sağlamak umuduyladır. Geçmişin, onu konuşturmaya zorlamak için

[52] Habermas, "Die Moderne", *a.g.e.*, s. 25.

üzerinde kuvvet uygulayıncaya kadar gizlediği anlamı söküp çıkarmaya yönelik çabalar, bilim, sanat ve ahlâkın kurumsal öz-anlayışına meydan okumak zorundadır. Tahakkümün kurumsal olarak donmuş imgeleri, iyi yaşam anlayışları ve "öteki"yle ilgili görüşleri, siyasal-ahlâki bir özne olarak kişinin saygınlığı ve değeri adına ve kişinin ötekiliğindeki olumsal anların tanınması hatırına eleştirilmelidir.

Bugün kadın ve çevre hareketlerinin her ikisi de ataerkil olmayan bir toplumda özerklik ve bireyleşmenin yeni idealleri adına ve doğanın endüstriyel sömürüsünün üstesinden gelebilecek yeni kurumsal yapılar uğruna modernliğin kültürel mirasına karşı çıkıyorlar. Ataerkil ailenin, okul ve kültürün ötesinde bireyin yeni toplumsallaşmasının ve endüstriyel üretim tarzının ötesinde doğayla maddi etkileşimin yeni bir yolunun neden imkânsız olduğu açık değildir. Bizlere bazı fikirler vermesine rağmen, gelecek olasılığının sınırlarını tanımlayabilen hiçbir kuram yoktur. Çünkü bu olanaklılık –Aristoteles'in uzun zaman önce praksisle ilgili söylediği gibi– gerçekliğe öncel değil, sonrasaldır.

Öyle görünüyor ki eleştirel kuramın çıkmazlarıyla ilgili çözümleme, kurumsal yaşamın örgütlenmesindeki radikal demokratik meşruiyet perspektifini ataerkilliğin ve içimizdeki ve dışımızdaki doğanın endüstriyel sömürüsünün kültürel-ahlâki bir eleştirisiyle birleştirebilecek özgürleşimci bir siyaset anlayışının günümüzde gelişmesi yönünde yer almaktadır. Radikal demokratik meşruiyetin ve ütopyacı *Kulturkritik*'in idealleri, eleştirel kuramın onlar aracılığıyla şimdiye dek modernlik ve hoşnutsuzluklarını aşmaya çalıştığı karşıtlıklar oldu. Ütopyacı bir geleceğin bakış açısından, şimdiki zamanın kriz kuramlarıyla şimdiki yaşam biçimlerinin umulan eleştirisini kaynaştırmak için onların yeniden bir araya getirilip getirilemeyeceği belirgin değil. Eleştirel kuram, şimdinin henüz gerçekleşmemiş potansiyellerini açığa çıkararak gelecek adına geçmiş umudun kefâretini öder.[53]

---

[53] Bu metin, Jürgen Habermas'ı, "The Dialectic of Rationalization", *Telos*'un bu sayısı içinde, okuma fırsatım olmadan önce yazıldı.

Frankfurt Okulu'nun Karl Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi Eleştirisi*

*

Martin Jay

Frankfurt kenti, Eğitim Bakanlığı ile 1923'te imzalanan ilk sözleşmede, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Victoria-Allee'de yakında tamamlanacak binasının birinci katında iki üniversite profesörüne ofis alanı sağlamayı kabul etti. 1930'ların başlarında, Max Horkheimer'in yöneticiliğe gelişi ile başlayan ve *Enstitü*'nün Almanya'yı terke zorlanması ile biten dönemde, ofisin kiracıları temâyüz etmiş iki araştırmacıydı. İlki yakın zamana dek Kiel'deki Dünya Ekonomisi Enstitüsü'nde çalışan siyasal iktisatçı Adolph Löwe'ydi. Horkheimer'in ve Enstitü'yü onunla beraber yöneten Friedrich Pollock'un çocukluk arkadaşıydı ve Frankfurt'taki yılları boyunca onlarla yakın ilişkisini sürdürdü. Paul Tillich, Kurt Riezler ve Karl Mennicke ile birlikte *Kränzchen* diye bilinen küçük bir tartışma grubunda düzenli olarak toplandılar, grup üyeleri New York'ta sürgünde yeniden buluştuktan

---

Çeviren: Güven Bakırezer

* *Telos,* 1974, sayı 20, s. 72-89.

sonra, bir süre daha grup beraberliklerini sürdürdüler. Löwe, Columbia'daki günlerinde *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'ne muhalif bir merkez olan Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nun parlak bir üyesi oldu ise de, Horkheimer ve çevresi ile yakın arkadaş olarak kaldı.

Enstitü binasındaki ikinci kiracı Heidelberg Üniversitesi'nden Frankfurt'a yeni taşınmış olan bilgi sosyoloğu Karl Mannheim'dı. *Kränzchen*'in toplantılara ara sıra katılan bir üyesi olsa da eski öğrencisi Kurt H. Wolff ve başkalarının tanıklığı gösteriyor ki Mannheim'ın *Enstitü* ile ilişkileri, Löwe'nin aksine, genel bir ilişkinin ötesinde değildi.[1] *Enstitü* ile mesafesinin tüm nedenleri bilinmiyorsa da, bunun en büyük sorumlusu muhtemelen aradaki önemli anlaşmazlıklardır. Aslında 1930'da *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*'da çıkan Horkheimer'in kariyerindeki ilk makalesi Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sına şiddetli bir saldırıydı.[2] Horkheimer'in ilk eleştirel inceleme nesnesi olarak Mannheim'ı seçmesi önemliydi. Daha da önemlisi, Frankfurt Okulu olarak bilinir hale gelen çevrenin diğer üyelerinin sonraki yıllarda Mannheim'a ve bilgi sosyolojisine tekrar ve tekrar geri dönmüş olmalarıdır.[3] Weimar döneminin bu yeni gelişen disiplininin diğer büyük taraftarı Max Scheler de, Okul üyelerinin hücumlarının sık sık hedefi oluyordu.[4]

---

[1] Kurt H. Wolff ile mülâkat, Cambridge, Massachusetts, Mayıs, 1971.

[2] Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, XV (1930).

[3] Diğer makaleler arasında: Herbert Marcuse, "Zur Wahrheitsproblematik der soziologischer Methode", *Die Gesellschaft*, VI 2 (1929); Karl August Wittfogel, "Wissen und Gesellschaft. Neure deutsche Literatur zur Wissensoziologie", *Unter dem Banner des Marxismus*, V, 1 (1931); Theodor W. Adorno, "The Sociology of Knowledge and its Consequences", *Prisms*, çev., Samuel and Shierry Weber (London, 1967), ilk yayımlanışı: "Ueber Mannheims Wissensoziologie", *Aufklärung*, II (25 Nisan 1953); Max Horkheimer, "Ideologie und Handeln", *Soziologische Forschung in unseren Zeit. Leopold von Wiese zum 75. Geburstag* içinde, der., Karl Gustav Specht (Cologne ve Opladen, 1951); ve Frankfurt Institute for Social Research, "Ideology", *Aspects of Sociology* içinde, çev., John Viertel (Boston, 1972).

[4] Örneğin bkz., Max Horkheimer, "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1 (1935). Enstitü'nün savaş-sonrası üyesi Kurt Lenk hücuma devam etti. Bkz., *Von der Ohnmacht des Geistes: Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers* (Tübingen,

Açık olduğu üzere, bilgi sosyolojisi ve onunla ilgili ideoloji, doğru ve yanlış bilinç meselelerine Horkheimer ve çalışma arkadaşları tarafından büyük önem verildi. Açıkçası, hem pozitivizmin hem de onun tarihselci alternatifinin çöküşü ile burjuva ve Marksist düşünürler benzer biçimde göreceliliğe düşmemek için değer sistemlerinin temelini oluşturmak ihtiyacı ile yüz yüze geldiler. Savaş-öncesi yılların yeni-Kantçı canlanışı bu görevi yerine getirmekte açık biçimde başarısız olmuştu. Max Weber gibi burjuva yeni-Kantçılar değer tercihlerinin irrasyonelliğiyle karşılaştıklarında kayıtsız bir teslimiyete çekilmişlerdi. Bernstein ve Adler gibi Marksist yeni-Kantçılar ise olgular ve değerler çelişkisini aşmak için çok fazla bir şey öneremiyorlardı. Savaş, 1914'e dek yalnız entelektüellere özgü olan anlam krizini herkese yayınca, birkaç yeni burjuva alternatif doğdu. En siyasal taraftarı hukukçu Carl Schmitt olan Varoluşçuluk, insanların değerlerini irrasyonel eylem aracılığıyla ortaya koyduğu bir kararcılıktan yanaydı. Dolaylı etkileri bakımından aynı ölçüde uğursuz bir diğer yaklaşım *völkisch* ya da sosyal muhafazakâr iddiaydı; –sonradan tarihçilerin ilksel Nazizmin patolojisine dâhil ettikleri– bu yanıta göre, değerler halk veya ırkta "köklü" haldeydi. Dini çevrelerde ise, Karl Barth'ın yeni-ortodoksluk diye adlandırılan yönelimi Ernst Troeltsch'in Hıristiyan değerlerini tarihin akışına yerleştirmedeki başarısızlığına bir çare olarak muhakemesiz bir inanca döndü. Fakat bunların hiçbiri burjuva değerlerindeki krizi tatmin edici biçimde ele alamadı; bu öyle bir krizdi ki, kökenleri sadece kültür alanında bulunamazdı.

Kafa karışıklığının kaynağının kültür değil, toplum olduğu kabulü Marksist hareket içinde veya çevresinde bulunan diğer entelektüelleri bilgi sosyolojisini olası bir yanıt olarak düşünmeye götürdü. Kabaca söylenirse bu, yeni-Hegelci Marksistler György Lukács, Karl Korsch ve Frankfurt Okulu tarafından izlenen yoldu. Buna karşın, bu aynı zamanda Marksist olmayan Karl Mannheim tarafından da izlenen yoldu ve Mannheim'ın Marksist konuma meydan okuyuşu, kültür ve toplum arasındaki bağlantıya yapılan ortak vurgu nedeniyle daha önemliydi. Aslında Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sı bazıları tara-

---

1959) ve "Geist und Geschichte. Ein Beitrag zum Gescichtsdenken Max Schelers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, VIII (1956). Lenk'in çalışmasına dikkatimi çektiği için Volker Meja'ya teşekkür borçluyum.

fından Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne verilmiş bir burjuva yanıt olarak nitelendirilmiştir, en azından bu yanıtın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında bulunduğuna karşı çıkanlar tarafından.[5] Dolayısıyla Frankfurt Okulu'nun Mannheim eleştirisini anlayabilmek için Okulun Lukács'la ilişkisi açıklığa kavuşturulmalıdır. David Kettler'in araştırması bu işi çok daha kolaylaştırmıştır.[6]

1916'dan 1919'a, Mannheim ve Lukács doğum yerleri Budapeşte'de "Ruhlar" (*Szellemkek*) olarak bilinen bir çevrenin üyeleriydiler. Bu isim Almancadaki *Geist* sözcüğünden türetilmişti. Grup arkadaşları arasında Bela Fogarasi, Arnold Hauser, Bela Bélász ve Bela Bartok vardı. Mannheim'ın 1919 tarihli "Ruh ve Kültür" başlıklı makalesi grubun manifestosuydu ve Kettler'in "devrimci kültüralizm" olarak adlandırdığı bir şeyi savunuyordu. Siyasal olarak solda iseler de Ruhlar, İkinci Enternasyonal'in ortodoks Marksizmi ile ilişkilendirdikleri mekanik materyalizme şiddetle karşıydılar. Onun yerine, kısmen George Sorel'in önde gelen Macar takipçisi Ervin Szabo'dan türettikleri bir ahlâki-kültürel devrimi desteklediler. Bu nedenle Lukács'ın 1918'de I. Dünya Savaşı'nı takip eden devrimci çalkantı esnasında aniden Marksizme dönmesi mesai arkadaşları için müthiş bir şok oldu. Ruhlar'ın bazı üyeleri onun açtığı yolu takip edecek ve yeni kurulan Komünist Parti'ye katılacaktılarsa da, Mannheim bunu yapmadı. Görünüşte, Lukács'ın siyasal dönüşümünden etkilenmemişti. Fakat entelektüel düzeyde, eğer Kettler haklı ise, Lukács'ın dönüşümü Mannheim'ın sonraki düşünüşü üzerinde, özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yayımlanmasından sonra, çok derin bir etki yaptı.

Değişim, en azından buradaki amaçlarımız açısından, en çok kültür ve toplum arasındaki ilişki üzerine olan çalışmalarında önemliydi. Bu ilişki hakkında 1921'de yazılan fakat yayımlanmayan "Kültürel-

---

[5] George Lichtheim, *The Concept of Ideology* (New York, 1967), s. 40'da "*Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne pozitivistin cevabı" olarak niteler onu. Mannheim'ın Lukács'a yanıtı öncelikle onun ideolojiyi ele alışınaydı. Mannheim bu çalışmayı kitabında belirtmemişse de, kitabının ütopya üzerine olan bölümü Ernst Bloch'un 1918'de çıkan *Geist der Utopie*'sine yanıt olarak görülebilir. Bu fikri Hans Mayer ile Kasım 1973'te Milwaukee'deki görüşmeye borçluyum.

[6] David Kettler, "Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: the Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought", *Political Science Quarterly*, LXXXII (1967); "Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918", *Telos*, 10 (Winter, 1971).

Sosyolojik Bilginin Özgüllükleri Üzerine"[7] adlı ilk çalışmasında Mannheim, değerlerin geçerliliğini diğer toplumsal kaynaklarla ilişkilendiren çabaların arkasında pusuda yattığını gördüğü genetik safsatayı açık biçimde reddetti. Bunun yerine değerlerin muhakemesinde sosyolojik bir analizin tarafsızlığını sürdürmeye gayret sarf etti. Fakat üç yıl sonra, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden sonra aynı tema üzerine yazılan "Kültür ve Bilinebilirliğinin Sosyolojik Bir Kuramı"[8] başlıklı ikinci bir makalede, Mannheim'ın konumu çarpıcı biçimde değişti. Bu kez, toplumsal işlev ile içkin değer arasındaki engel yıkılmıştı, en azından "birleşik" dediği bir bilgi türü için. Bu terimle Mannheim ahlâki kültürel-pratik bilgiyi kastediyordu, ki bu da *Geisteswissenschaften* diye anılan etkinliğin özel alanına giriyordu. Daha yakınlarda bilgi sosyolojisi çalışan Werner Stark aynı insani ilgi alanını belirtmek için değer-kuramsal terimini seçmiştir.[9] Antitezi, Mannheim'ın kelime dağarcığı içinde kalınırsa, "iletişimsel" bilgidir, ki bununla doğayı yönetme amacı olan doğa bilimlerini kastetmiştir.

Bu ayrım kuşkusuz bu yüzyılın ilk on yıllarında Orta Avrupa'da bilinen bir ayrımdı. Bununla birlikte Lukács onu Marksist bir çerçevede, Engels ve Kautsky'nin diyalektik materyalizmi bilimselleştirmesine karşı polemiğinde ilk kez kullanan olmuştu. Bu ayrımın Marksist çerçeveye yerleştirilmesi ile Lukács'ın yaptığı, gerçek ahlâki-kültürel-pratik bilginin, Mannheim'ın "birleşik" bilgisinin olanaklı olduğu görüş açısını *toplumsallaştırmak* idi. *Geisteswissenschaften*'ın savaş-öncesi kuramcıları bu tür bilginin, bilenin toplumsal konumundan bağımsız olarak elde edilebileceğini varsaymışlardı. Lukács'a göre ise yalnızca proletarya bu tür bilginin gerektirdiği *bütünsel* görüş açısına sahip olabilirdi. Çünkü sadece proletarya, emek sürecindeki merkezî konumunun güvence altına aldığı rolü gereği, tarihin hem öznesi hem nesnesiydi. Bu epistemolojik argümanın arkasında Lukács'ın kabul ettiği gibi, Giambattista Vico'nun on sekizinci yüzyılda ifade ettiği varsayım vardı: İnsan tarihsel dünyayı doğal dünya-

---

[7] Mannheim, "Uber die Eigenart kultursoziologische Erkenntnis", Kettler, "Sociology of Knowledge and Moral Philosophy" içinde tartışılıyor.

[8] Mannheim, "Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit", Kettler, "Sociology of Knowledge and Moral Philosophy" içinde tartışılıyor.

[9] Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Glencoe, III., 1958).

dan daha iyi anlayabilir, çünkü insan ancak yaptığını tamamen anlayabilir.

1924 tarihli makalesinde Mannheim, toplumsal işlev ile "birleşik" bilginin geçerliliği arasındaki bu hayatî bağı kabul etti. Yine Lukács' ın sosyo-kültürel bütünlük kavramı üzerine vurgusunu da onayladı, ki kültürel parçalanmanın özellikle tehdit edici göründüğü 1920'lerde sıklıkla vurgulanan bir kavramdı. Bununla birlikte Troeltsch'in, örneğin sanat tarihi gibi rasyonalizmin önemli olmadığı belirli tarih alanlarına uygulanabilir gördüğü irrasyonalist *Gestaltçı* bütünlük kavramını kabul ederken de[10] Lukács'ın ötesine gitti. Ve nihayet Lukács'ın –kuşkusuz Lukács'ın Marksizme dönmesinden önce– Ruhlar (Szellemkek) arasında mevcut olan argümanına kucak açtı: Burjuva toplumunun yükselişi "iletişimsel" bilginin "birleşik" bilgi üzerinde talihsiz bir kontrolü anlamına gelmişti. Lukács'tan ayrıldığı yer proletaryayı bütünsel bir ahlâki-kültürel-pratik yönelimin yeni taşıyıcısı olmakla özdeşleştirmeyi reddedişindeydi. Onun yerine, muhtemelen kültürel sosyolojiye kulak vererek, yine Troeltsch'in konumuna yakın bir şekilde, *Bildung*'un (kendini yetiştirme) bir sonucu olarak bütünlüğe vâkıf olan entelektüele döndü. Ancak bu, düşüncesinde sadece ara bir duraktı ve *İdeoloji ve Ütopya*'da entelektüelleri bir topluluk olarak daha iyi bilinen şekliyle ele alacaktı. Burada bireysel bakış açılarının birbirine eklemlenmesi bütünsel bilgiyi mümkün kılan yeni araçtı. Bu bakış açılarının kısmî geçerliliği her bir entelektüelin toplumsal durumunda köklüydü, fakat bir topluluk olarak kısmî bir görüş açısına başka herhangi bir toplumsal gruba kıyasla daha az borçluydular. Mannheim'ın sonradan "ilişkisellik" diye adlandıracağı şey onun "bütünsel İdeoloji" kavramının ima ettiği göreceliliğin, Alman tarihselciliğinin dünyanın doğasından gelen anlamlılığına olan esasen dinsel inancının yıkılışında gizli göreceliliğin,[11] kısmî gerçeklerin dinamik bir sentezi ile aşılabileceği anlamına geliyordu. Lukács'ın proletaryanın özel evrensel doğasında aradığı bütünlüğü, Mannheim "yüzer-gezer entelektüeller" topluluğu tarafından temsil edilen bütün

---

[10] Mannheim'ın Troeltsch'e borcu için "Tarihsicilik" üzerine makalesine bakınız: *Essays on the Sociology of Knowledge*, der., Paul Kecskemeti (New York, 1952).

[11] Tarihsiciliğin tarihi için bkz., Georg S. Iggers, *The German Conception of History* (Middletown, Conn., 1968).

bakış açılarının ahenkli bütünleşmesinde bulduğunu iddia etti. Böyle bütünleşnıiş bir bakış açısını "doğru" kılan, onun söz konusu dönemin toplumsal gerçekliğinin bir yansıması olarak uygunluğuydu. Bütün zamanlar için değişmez olan geleneksel gerçek kavramlarını modası geçmiş olarak reddetti; gerçek tarihseldi, fakat gerçek tanımındaki ezeli ve ebedi unsuru reddedenler için bu bir sorun değildi.

Şimdiki zamanın toplumsal durumunda temellendirilecek bütünsel bir gerçek arayışında Mannheim, Troeltsch'in bütünlük kavramını irrasyonalist *Gestalt* olarak alternatif kullanımına süregelen bağlılığı tarafından bir dereceye kadar değiştirilmiş olmak şartıyla, Lukács' ın sorunsalını açık biçimde kabul ediyordu. Fakat Lukásc'ın etkisini özel olarak kabul ettiği makalesi yayımlanmadan kaldı. 1929 yılına ve *İdeoloji ve Ütopya*'ya kadar, Lukács'ın adına "Bilimsel Siyasetin Olasılıkları" üzerine olan bölümde dipnot düştüyse de, "büyük önem taşıyan eseri"ne sadece geçerken göndermede bulunmaktan rahatsız değildi. Mannheim'ın Kettler'e göre, "Webercilerden daha Weberci görünmek için" her türlü çabayı gösterdiği bir zamanda yazılan[12] ve kitabın sonraki baskılarına eklenen 1931 tarihli makalesi "Wissenssoziologie"de mülâhazalarının tonu daha düşmanca hale geldi. Lukács'ın "bir yanda ideolojileri bozma sorunu ile, diğer yanda bilgi sosyolojisi ile arasında ayrım yapmada" gösterdiği başarısızlığı ele aldı.[13] Bununla Marksizmin sadece diğer ideolojiler arasında bir ideoloji olduğunu ve diğer kuramlara değer biçmeye ve yanlış bilinç olarak kusurlu bulmaya yarayacak gerçeklik ölçütü olmadığını görmekteki başarısızlığı kastetti. Marksizmin maskesini bu şekilde düşürdüğü için Mannheim, ilişkisellik aracılığıyla gerçekliği kurtarmak yönündeki büyük çabalarına rağmen, Lukács ile karşıtlık içinde bir relativist olarak adlandırıldı. Fritz Ringer ve Maurice Mandelbaum gibi böyle yorumcular tarafından Mannheim tarihselciliğin görececi so-

---

[12] Kettler, yine Mannheim'm sözlerini okuyucusu için pekâlâ Frankfurt Okulu'nun itimatsızlığına sebep olmuş olabilecek biçimde ayarlamış olduğunu öne sürer (Kettler'in bana mektubu, 17 Ocak 1974).

[13] Mannheim, *Ideology and Utopia*, çev., Louis Wirth ve Edward Shils (New York, 1936), s. 310.

nuçları ile savaşacak son kişilerden biri olarak ve nihaî olarak da birçokları gibi başarısız olmuş biri olarak görüldü.[14]

Buna karşın, Mannheim'ın eseri başka bir bakış açısından daha görülebilir. Bu noktada, *Tarih ve Sınıf Bilinci* hayatî öneme sahiptir; çünkü her ne kadar Mannheim, Lukács'ın proletaryaya atfettiği rolü reddettiyse de, başka noktalarda ona oldukça sadık kalmıştı. Bunların ilki, daha önce belirttiğimiz gibi, toplumsal durum ile özel herhangi bir bağlamda yaratılan kültürel ürünlerin gerçeklik değeri arasındaki zorunlu ilişkiyi kabul edişiydi. Burada, kuram ile bir tür pratik arasında bir bağlantı ima ediliyordu, her ne kadar emek süreci ile pratik arasında Marksizmin ısrar ettiği ilişki kurulmasa da. Aslında sonraki bazı gözlemciler Mannheim'ın geçerli "birleşik" bilginin elde edileceği araçlara ilişkin çözümlemesindeki bağlılık ve eylem unsuruna vurgu yapacaklardı.[15] Mannheim'ın "yüzer-gezer entelektüeller"i hiç de fildişi bir kulenin duvarları arasında yüzen-gezen olarak anlaşılmayacaktı. Tam tersine, anlamayı umdukları dünyaya katılmaları, anlamaya gerçek bir katkının önkoşuluydu.

Mannheim, Lukács'a bir başka bakımdan daha temelde bağlıydı: 1922 gibi erken bir tarihten itibaren ve "Epistemolojinin Yapısal Analizi" adlı çalışmasında gözlediğimiz bütünlük kavramına bağlılığında.[16] *İdeoloji ve Ütopya*'da Mannheim şöyle yazacaktı: "Entelektüel tarih çalışması basit tesadüfî ilişkilerden çok, olguların beraberliğini ve sırasını görecek ve tarihsel karmaşanın bütünlüğü içinde her bileşenin anlam, önem ve rolünü araştıracak bir tarzda yürütülebilir ve yürütülmelidir. Tarihe bu tür bir sosyolojik yaklaşımla kendimizi ta-

---

[14] Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, 1969), s. 425 vd.; Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism* (New York, 1938), s. 67 vd.

[15] Örneğin bkz., Paul Kecskemeti, *Introduction to Mannheim, Essays on the Sociology of Knowledge* (London, 1952), s. 7; ve H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, 1958), s. 424. Felix Gilbert kararcılığın müşterek savunucuları olarak Mannheim'ı Carl Schmitt'e bağlayacak kadar ileri gitmiştir. Bkz., "Political Power and Academic Responsibility: Reflections on Friedrich Meinecke's *Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik*", *The Responsibility of Power*, içinde, der., Leonard Krieger ve Fritz Stern (Garden City, New York, 1969), s. 437.

[16] Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, der., Paul Kecskemeti (New York, 1953).

nımlıyoruz."[17] Mannheim, kendini bütünlük fikrinin Lukács'taki "ontolojik-metafizik" okumasından ayırmakta dikkatliydi ve kendini kavramın Ernst Troeltsch'in eserindeki koşullu kullanımı ile daha yakından özdeşleştirmiş görünüyordu.[18] Buna rağmen zamanının kültürel krizini aşma çabasının kökeninde sentetik, bütünsel bir dürtü olduğu açıktır. Çözümün pekâlâ el altında olabileceğine inancı "Tarihselcilik" üzerine 1924 tarihli makalesinde şöyle ifade buldu: "Senteze doğru, bütünlüklerin incelenmesine bugünkü eğilim toplumsal gerçekliği daha toplulukçu kanallara iten bir kuvvetin yansıma düzeyinde doğuşu olarak anlaşılabilir."[19] Hangi kuvvet olduğunu Mannheim belirtmedi. Açıkça burada, Lukács'ın proletaryayı tarihin hem öznesi hem nesnesi evrensel sınıf ile özdeşleştirmesinde olduğu gibi, bir hüsnükuruntu vardı. Sentez arayışı o kadar yoğundu ki, *Tarihselciliğin Sefaleti*'nde Karl Popper, bütün diğer kusurlarına rağmen, Mannheim'ı bütüncülüğün önde gelen bir savunucusu olarak öne çıkarmakta muhtemelen haklıydı.[20] Terimi Werner Stark'ın kullanışıyla, hem Lukács hem de Mannheim "işlevselci" bilgi sosyologlarıydı; yani kültür ve toplumun, çeşitli kurucu unsurları arasındaki benzer karşılıklı ilişkileri ile bir bütünlük oluşturduğunu varsayıyorlardı. Her ikisi de ortodoks Marksizmdeki ekonomik alt-yapı gibi tayin edici merkezî bir faktör sunan "nedenselci" alternatifi reddediyorlardı.

Mannheim ve Lukács arasında belki biraz daha açıklığa kavuşmuş ilişki ile şimdi Frankfurt Okulu'nun Mannheim eleştirisine ve daha geniş bir konu olan ideoloji kavramına dönebiliriz. Lukács ancak 1946'da *Aufbau*'daki bir makalede Mannheim'ın argümanlarına karşılık verdiğinde, ki *Die Zerstörung der Vernunft*'taki acı tenkidinden sekiz yıl önceydi, kendi argümanlarını görece ortodoks Marksist temellere dayandırdı.[21] Sonuç olarak, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki ar-

---

[17] *Ideology and Utopia*, s. 93.
[18] *a.g.e.*, s. 253.
[19] Mannheim, "Historicism", s. 96.
[20] Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London, 1957).
[21] Lukács, "Die deutsche Soziologie zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg", *Aufbau*, 11 (1946) ve *Die Zerstörung der Vernunft* in *Werke*, Vol. IX (Neuwied, 1961). Mannheim'ı bir savunu için bkz., M. A. Hodges, "Lukács on Irrationalism", *Georg Lukács, The Man, his Work and his Ideas*, içinde, der., G. H. R. Parkinson (New York, 1970), s. 104 vd.

gümanları Marksist gelenek içinden savunmak ve inceltmek görevi Komünist Parti yörüngesinin dışındakilere kaldı; zira orada bütünlük, *praxis*, şeyleşme ve tarih ile doğa arasındaki ayrım gibi meseleler tartışıldığı vaki olursa, nadiren derinlikle ele alınıyordu. Mannheim'ın Marksizme meydan okuyuşuna ilk yanıt verenler arasında henüz doğmakta olan Frankfurt Okulu'nun üyeleri vardı.

Horkheimer'in *Grünberg Archiv*'deki daha sonra kısaca döneceğimiz makalesine ek olarak, *İdeoloji ve Ütopya* 1929'da Rudolf Hilferding'in *Die Gesellschaft*'ındaki bir makalede Herbert Marcuse tarafından neredeyse doğrudan inceleme konusu yapıldı.[22] O sırada Marcuse, Almanya'yı terk edişinden kısa bir süre önce katılacağı *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'nün henüz üyesi değildi. Esasında, 1932'de *Enstitü* çevresine girişinden önce yazdığı makalelerde felsefesini Marksizmle uzlaştırmaya çalıştığı Martin Heidegger'in hâlâ bir öğrencisi sayılırdı.[23] Fakat, Mannheim'a karşı saf bir Frankfurt Okulu yanıtı olmayan konumuna rağmen Marcuse'nin makalesinin, gelecekteki çalışma arkadaşları tarafından sonradan ortaya konacak noktaları sezişi ve tabiî hem onlar hem de Marcuse'nin sonradan kendisinin reddedeceği başka bazı argümanları öne sürüşü dolayısıyla incelenmesi gerekir.

Makalenin okuyucusunu hemen çarpan, Marcuse'nin *İdeoloji ve Ütopya*'ya karşı şaşırtıcı biçimde olumlu tutumudur. Marcuse, Mannheim'ın kitabında modern zamanların merkezî sorununun tartışıldığını ileri sürüyordu, insan varoluşunun evrensel tarihselliği ve buna karşılık gelecek şekilde gerçek ile ideal olana dair geleneksel ayrımın sorgulanabilir doğası sorunu. Marcuse, Mannheim'ın bütün kültürel görüngülerin, durumsal gecikmişlikleri yanında, zorunlu olarak geçicilik boyutunu kabul ettiğini kaydetti ve onayladı. Aslında Mannheim'ın işçi sınıfının özel ideolojisine indirgediği Marksizmin kendisine dahi uygulandığında bu argümanlar, Marcuse'nin gözünde yararlı bir işlev görüyordu. Zira Mannheim'ın yaptığı, Marksizmi reviz-

---

[22] Bkz., dipnot 3.

[23] Bu makalelerin en önemlisi şuydu: "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", *Philosophische Hefte I*, 1 (1928). Gayretlerinin bir eleştirisi için bkz., Alfred Schmidt, "Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", *Antworten auf Herbert Marcuse*, der., Jürgen Habermas (Frankfurt, 1968).

yonistler ve Max Adler gibi yeni-Kantçılar tarafından getirilen aşkın ve tarih-dışı konumundan kurtarmak ve bu şekilde onu işçi sınıfı *praxis*inin somut kuramı olarak sunmaktı. Bunu yaparken İkinci Enternasyonal'in ortodoks kuramcılarının ve revizyonistlerinin birlikte inkâr ettikleri kuram ve pratik arasındaki ilişkiyi yeniden kuruyordu. Yine Mannheim'ın çözümlemesinin bir başka değerli yanı, Marcuse' nin yorumladığı şekliyle gerçeğin ebedi olduğu varsayımını yıkmasıydı. Ve Marx gibi Mannheim da bir kuramın tarihsel koşulluluğunun zorunlu olarak onun geçerliliğini tartışılır kılmadığını kabul ediyordu. Sonuç olarak, görecelilik ve mutlakçılık arasındaki eski karşıtlık artık gerçek ve değişmezliğin eş anlamlı olduğu ilkesi ile temellendirilemezdi.

Mannheim'ı böyle öven Marcuse, onun bilgi sosyolojisi tarzındaki yetersizliklerine işaret etmekte de hızlı davrandı. Mannheim'ın belki en kötü olduğu nokta doğru ve yanlış bilinç sorunuydu, ki bu Marcuse'nin bir Marksist olarak korumak istediği bir ayrımdı. Bilinci, onu doğuran grubun verili toplumsal gerçekliğine tekabül ettiğinde "doğru", o gerçeklikle uyumsuz olduğunda "yanlış" diye adlandırmak birkaç nedenden dolayı yetersiz kalıyordu. İlki, düşüncenin toplumsal varlığa uygun tekabüliyetinin araştırılabileceği araçlar sorunuydu. Mannheim hiçbir yerde böyle bir kararın verilebileceği bir yöntem sağlamıyordu. İkincisi, Mannheim'ın ideolojilerin tekabül ettiği "toplumsal varlık" olgusunu ele alışının yetersizliğiydi. Marcuse'ye göre, Mannheim'ın toplum anlayışı diyalektik değildi, toplumsal varlığın "maksatlı" karakteri dediği şeyin önemini takdirden yoksundu. Yani Mannheim toplumu verilmiş olarak şeyleştiriyor ve toplumsal gerçekliğin yaratılmasında bilincin kendisinin oynadığı kurucu rolü gözden kaçırıyordu. Düşünceyi tek taraflı koşullayan sabit bir toplumsal varlık olarak sunmakla Lukács-öncesi, hattâ aslında Marksist materyalizm öncesi bir konuma düşüyordu. Üçüncüsü, Mannheim'm kısmî bakış açılarını tarihin belirli bir döneminde geçerli bütünsel bir gerçeğe dinamik olarak dönüştürme umudu gerçekleşemezdi; çünkü böyle bir uzlaştırma için gerekli maddi ön-koşullar, Mannheim'ın yüzer-gezer entelektüel kuramında açıklığa kavuşturulmamıştı. Farklı, hattâ zıt bakış açıları arasında arabuluculuk zorunluluğu Mannheim'ın kısmî bakış açılarının büyük bir sentezi olasılığına duyduğu uyumcu inancında kayıptı. Mannheim'ın ilişkiselci senfonisi akortsuz çalarsa ne olacaktı diye ima ediyordu Marcu-

se. Dördüncüsü, Mannheim'ın bir kuramın değerini belirli bir toplumsal durum ile ilişkisine bakarak değerlendirme çabası, –Heideggerci Marcuse'ye göre– gerçeğin aşkın bir boyutu olduğu için, ancak kısmen başarılıydı. Tarihsel olgusal gerçeklik bir kuramın geçerliliği için nihaî ve dolayısıyla ancak uzun vadede müracaat yeri oluşturan daha derin yapısal bir gerçekliğin bir parçasıydı.

Bu son argüman, yani uzun vadeli tarihsel süreçlere son mercii olarak müracaat, daha sonra Frankfurt Okulu'nun pragmatizm eleştirisinin esaslı bir unsuru olacaktı.[24] Mannheim'ın kendisinin bir pragmatistten daha fazla bir şey olduğu *İdeoloji ve Ütopya*'da, ütopik düşünüşün gerilemesine dair kaygısını ifade edişinden anlaşılabilir.[25] Bu korku Frankfurt Okulu'nun kendisi tarafından da sık sık dillendiriliyordu. Fakat Marcuse, kendisinden sonra Horkheimer'in de yaptığı gibi, bu yaygın hissiyata pek az ilgi gösterdi ve onun yerine Mannheim'ın ütopik olanı epistemolojisine eklemlemedeki başarısızlığı üzerine odaklandı ve gayretini eğilim itibariyle esasen pragmatist buldu.

Marcuse, değerlendirmesini olumlu bir notla bitirdi, ki böylesi bir not Mannheim'ı tartışırken bir Frankfurt Okulu üyesi tarafından son kez seslendirilecekti. Marcuse'ye göre, Mannheim'ın bilgiyi tarihselleştirmesi, kuram ve pratik sorununu yeniden açması ile, "onsuz dünyadaki varoluşun (*Dasein*) uzun vadede mevcut olamayacağı gerçek karar zemini"nin hatırlanmasına yardım etmişti.[26] Bu sonuç sadece birkaç yıl sonra Carl Schmitt'in eserinde eleştireceği varoluşsal kararcılığa[27] Marcuse'yi bağladığı için ilginç değildi, Horkheimer'in ertesi yıl yayımlanan "Yeni Bir İdeoloji Kavramı mı?" başlıklı makalesindeki Mannheim değerlendirmesine de doğrudan karşıttı.

Horkheimer'e göre, Mannheim'ın düşünüşünde kuram ile pratik arasında gerçek bir bağ yoktu. Marx toplumun dönüşümünü istemişken, Mannheim sadece bütünsel bir bilgi görüşünün selâmeti ile ilgiliydi. Dolayısıyla Horkheimer'in ancak yedi yıl sonra yazdığı bir makalenin diliyle bilgi sosyolojisi, "eleştirel" olmak yerine "geleneksel"

---

[24] Örneğin bkz., Max Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 3 (1935).
[25] *Ideology and Utopia*, s. 248-263.
[26] Marcuse, "Zur Wahrheitsproblematik...", s. 369.
[27] Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State", *Negations*, çev., Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), s. 31 vd.

bir kuramdı.[28] Mannheim, dünyanın anlamlılığına gereksiz inanç besleyen tarihselci *Geistesgeschichte* geleneği içindeydi hâlâ. Tam da bütünsel bilgi amacı, Horkheimer'e göre klasik Alman İdealist özne kavramının, bütün hakkında ahenkli, her şeyi saran bir görüşe muktedir aşkın bir özne kavramının, gizli kabulünü ele veriyordu. Böyle olduğu kabul edilmiş özne çelişkili bir dünyada mevcut değildi, esasında olamazdı da. İnsanlar tarihlerini akılcı şekilde planlamadıkları sürece toplumsal çelişkiler son bulmayacaktı. Dolayısıyla Mannheim'ın "bütünsel ideoloji"ye inancında görececi bir yan varsa bile, kısmîliği aşacak araçlar arayışında metafizik, mutlakçı bir tortu kalıyordu. Gerçekte, *kısmî* ideolojilerden söz etmek ancak mutlakçı bütünsel gerçek kavramı pusuda bekliyorsa mümkündü. Aslında, Horkheimer'e göre, Mannheim'ın bütünsellik arzusu *Gestalt* ruhbilimcilerinin diyalektik olmayan bütüncülüğünü ima ediyordu ve dikkatini Hegel'in müstakil *Volkgeist* gerçekliğine yöneltiyor ve bu arada somut öznelliğin bastırılmasını da beraberinde getiriyordu. Mannheim yine zamanın ahenkli biçimde uzlaştırılmaya karşı koyan toplumsal karşıtlıklarını önemsemezken Marx'tan geriye, Hegel'in konumuna düşüyordu.

Bu şekilde Horkheimer, özdeşlik politikasına nefretini ifade ediyordu ve bu Frankfurt Okulu'nun sonraki yıllarında, özellikle Theodor W. Adorno'nun 1938'de *Enstitü* işlerine tam zamanlı girmesinden sonra çok daha açık biçimlerde yüzeye çıkacaktı. Mannheim'ın bütüncülüğüne hücum ederken Horkheimer, aynı zamanda Lukács'ın aynı temayı çeşitlendirişini, en azından zımnî olarak eleştiriyordu. Bu makale Frankfurt Okulu'nun –geleneksel olarak anlaşıldığı üzere– Marksist hümanizmden giderek uzaklaşmasının ilk örneğini oluşturuyordu. Bu mesafenin izini başka bir yerde sürmüştüm.[29] Ne proletarya tarihin öznesi ve nesnesi olarak isnat edilen rolüyle ne de yüzer-gezer entelektüel sınıf, kısmî bakış açılarının senfonik uyumu ile gerçeğin bütünsel bir görüşüne ulaşabilirdi; çünkü gerçek bütünsellikte yatmıyordu, en azından şimdilik.

---

[28] Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 2 (1937).

[29] Martin Jay, "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", *Social Research*, XXXIX, 2 (Yaz 1972).

Diğer hususların çoğu üzerinde Horkheimer ve Marcuse'nin Mannheim eleştirileri oldukça benzerdi. Müstakbel çalışma arkadaşı gibi Horkheimer de, doğru ve yanlışı, yansıtmaya çalıştığı toplumsal gerçeklik ile ilişkili olarak kuramın zamansallığı sayesinde muhakeme etme ilkesini bir kenara attı. Marcuse gibi, "toplumsal gecikmişlik" kavramına, toplumsal varoluşun kendisinin eleştirisini taşımayan ve dolayısıyla diyalektik olmayan bir kavram olarak hücum etti. Bu analizden yoksun olarak Mannheim da Hegel'in *Mantık*'ındaki metafizik Varlık mefhumuna geri gidiyordu. Hattâ Mannheim'ın ünlü çalışması "Muhafazâkar Düşünce"ye dair Horkheimer iddia ediyordu ki, toplumsal gerçekliğin somut bir çözümlemesini sunmakta başarısızdı, "biçimin görüngüsel-mantıksal analizi", bir "zihinde olup-biten Weltanschaungen (dünya görüşü) çözümlemesi" veya esasen diğer zihinsel-tarihsel kategoriler düzeyinde kalmıştı.

Açıkçası Horkheimer bilgi sosyolojisine Marcuse'den çok daha düşmandı ve onu nihayetinde konformist imalarıyla Marksist gelenekteki eleştirel ideoloji fikrinden bir sapma olarak görüyordu. Anlamlı biçimde, Mannheim'ın Marksizmin işçi sınıfının *praxis*inin kuramsal ifadesi olduğuna işaret etmek bakımından yararlı olduğuna dair Marcuse'nin iddiasını tekrar etmiyordu. Dünyayı sadece anlamak yerine dönüştürmenin zorunluluğunu ateşli biçimde savunmuş olsa bile, o görevi yerine getirmek üzere tarihin atadığı öznenin adını koymaktan kaçınıyordu. Sonuç olarak, Lukács'ın dünyanın geçerli bir anlaşılmasına nasıl ulaşılabileceği sorusuna getirdiği çözüm, kişinin ancak yaptığını anlayabileceği inancında yatan çözüm, Frankfurt Okulu tarafından benimsenemedi. Bilançonun pozitif tarafında bu, Lukács'ın yaptığı gibi, kendilerini aldatmadıkları ve Parti'nin "dışarıdan verilen sınıf bilinci" temelinde kitleler lehine konuştuğuna inanmadıkları anlamına geliyordu. Fakat olumsuz tarafta, doğru ve yanlış bilinç sorununa neo-Mannheimcı çözüm olarak adlandırılabilecek şeye kapının açık olduğu anlamına geldi. Nitekim sonraki yıllarda Frankfurt Okulu üyeleri, doğru bilincin gerçekten açıklığa kavuşturmadıkları nedenlerle, varolan söylem dünyasının çekim gücünden kaçınmaya muktedir belli eleştirel kuramcıların zihninde yattığına inanmaya başlayacaklardı.[30] Kesin olan, bu kuramcıların ve onların

---

[30] Bu konuma bir örnek için bkz., Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev., E. B. Ashton (New York, 1973), s. 41. Şöyle tartışılıyor: "Bedeli yete-

sanat dünyasındaki habersiz müttefiklerinin Mannheim'ın ümit ettiği gibi bütünsel, sentetik bir perspektife ulaşmadıklarıydı; onun yerine, daha yüksek bir olasılığın ancak soluk bir şekilde kavrayabildikleri hatları adına, statükonun parça parça olumsuzlamaları ile tatmin olmak durumundaydılar. Bu noktada Mannheim'ın yüzer-gezer entelektüel sınıfından daha az olumlayıcı ve uyumcuydular. Fakat toplumsal köklülükleri itibariyle, tam da daha geleneksel Marksistlerin kendilerini yukarı sınıf addeden küçük-burjuva entelektüellerin karakteristiği olarak daima aşağıladıkları konuma yaklaşmaya başlıyorlardı. Sadece Walter Benjamin –ki *Enstitü* çevresinde biraz kenarda duran biriydi– grup üyelerinin düşüncelerindeki bu eğilime karşı çıkmaya çalışacaktı ama güven duyulmayan Bertolt Brecht'e olan yakınlığı yüzünden pek de başarılı olamadan.[31]

Ne yazık ki Frankfurt Okulu'nun Mannheim üzerine bir sonraki ana beyanında bu soruna karşı hiçbir gerçek duyarlılık yoktu. Mannheim'ın 1940'ta İngiltere'de sürgündeyken yayımladığı *Yeniden Kuruluş Çağında İnsan ve Toplum*'u üzerine Adorno'nun 1953 tarihinde yayımlanan makalesinden bahsediyoruz.[32] Adorno'nun argümanları birçok bakımdan çalışma arkadaşlarının önceki eleştirilerini tekrar ediyordu. "Varoluşçu muadili gibi" diye yazıyordu Adorno, "[bilgi sosyolojisi] her şeyi tartışmaya açar ve hiçbir şeyi eleştirmez."[33] Mannheim toplumsal görüngüleri itibarî kıymeti ile alıyordu, kendisine ait bütünsellik kavramı "toplumsal sürecin kendisini, bütünün içindeki karşıtlıklardan bir gecede çıkmış gibi"[34] yüceltiyordu, entelektüel sınıfa güveni elitizmin haklılaştırılmasıydı vb. Yeni bir not

---

rince sık ödenen talihli bir olayla eğer bazı bireylerin zihin yapıları mevcut normlara pek de uyumlu kılınmamışsa, çoğu insanın göremediği, daha doğrusu kendi kendilerine görme izni vermeyecekleri şeyi onlara söylemek için ahlâki ve tabiri caizse temsili gayreti göstermek bu bireylere kalmıştır."

[31] Walter Benjamin, "The Author as Producer", *New Left Review*, 62 (Temmuz-Ağustos 1970).

[32] Mannheim, *Man and Society in the Age of Reconstruction* (London, 1940). Demokratik bir planlama olasılığı için artan bir iyimserlik, ilk kez bu eserde ifade edildi. Bir eleştiri için Kurt H. Wolff, "Introduction" to *From Karl Mannheim* (New York, 1971), s. xcvi-cii. Adorno'nun makalesinin dökümü için bkz., dipnot 3.

[33] Adorno, *Prisms*, s. 37.

[34] *a.g.e.*, s. 38.

düştüğü yerde ise Adorno, Mannheim'ı hemen olgucu ve idealist olmakla itham ediyordu. Mannheim'ın İngiltere deneyimi, sağa doğru başlayan hareketini kuvvetlendirerek, önceki birçok fikrinin Troeltsch-Lukácsçı kaynağından uzaklara sürüklemişti onu. Aslında 1936' da *İdeoloji ve Ütopya*'nın İngilizceye çevrilişi, eseri Almanca aslından çok daha pragmatik bir yöne itmişti. Adorno'nun belirttiği üzere olgucu yan, nedensel yasalara doğru genelleştirilebilecek "olgular"a olan çocuksu güveninde ifade buluyordu. Tam da genel yasalar için örnekleri arayışı genel yasaların kendilerinin daha akışkan bir gerçekliğe dair faraziyeler olması bakımından hiç de diyalektik değildi. Gizli idealizm de benzer bir kökenden kaynaklanıyordu: Tarihi yöneten soyut yasalar arayışı; ki bu arayış Mannheim'ın yeni planlama fetişini yansıtıyordu, potansiyel otoriter sonuçları ile birlikte.

Adorno, Mannheim'da gördüğü kaba ruhbilimcilik dâhil bu ve benzeri ithamları ileri sürerken, yukarıda belirttiğimiz üzere, bilgi sosyolojisinin meydan okuyuşundaki merkezî noktayı ele almada başarısız kaldı: Doğru bilinci temellendireceği söylenebilecek Arşimet noktası nerededir? Lukács'taki proletaryaya inancı epeydir terk etmiş ve Mannheim'm entelektüel sınıfını, ima edildiği üzere, siyasal olarak güçlüye öğüt verme rolüyle birlikte aşağılayan Adorno, idealizmi aşan ciddi bir alternatif sunmuyordu. Geldiği en yakın yer şuydu: "Mannheim'ın "yüzer-gezer" entelektüel sınıfa gösterdiği saygıya verilecek yanıt o gerici ön-kabulde değil, şu hatırlatmada bulunacaktır: Serbestçe yüzer gibi yapan entelektüel sınıf, esas olarak değiştirilmek zorunda olan ve ama sadece eleştiriyor gibi göründüğü varlıkta kök salmıştır."[35] Bu ifadede eksik olan şey, gerçek bilginin tam da değişen toplumun süreçleri aracılığıyla gelişine olan güvendir. Entelektüel, tekil ya da grup halinde, değişimin faili olarak hizmet edemez. O halde bir kısmı, olumsuzlayıcı, parçalı biçimde de olsa gerçeğe ulaşma imkânına nasıl sahip oluyordu? Bu, Frankfurt Okulu'nun pek de açıklayamadığı bir şeydi.

Adorno'nun *Yeniden Kuruluş Çağında İnsan ve Toplum*'a hücumundan sonra, Frankfurt Okulu'nun bilgi sosyolojisi tarafından ortaya konan sorunlarla bir sonraki karşılaşması üç yıl sonraydı. 1956' da, "İdeoloji" üzerine, artık yeniden Frankfurt'ta toplanmış bulunan *Enstitü* üyelerinin birlikte yazdığı bir makale *Soziologische Exkurse*

---

[35] *a.g.e.*, s. 48.

başlıklı ve yakınlarda *Sosyolojinin Boyutları* olarak İngilizceye çevrilmiş bir kitapta yayımlandı.[36] Makalede bilgiyi temellendirme problemi daha acil bir sorun için bir kenara bırakıldı: İdeoloji kavramının eskime potansiyeli. Bu korku Frankfurt Okulu'nun, Marcuse'nin "tek-boyutlu toplum" diye adlandıracağı, olumsuzlamanın sona ermesi hakkında büyüyen kötümserliğini yansıtıyordu. Âdet olduğu üzere, alarm zilini ilk çalan Adorno olmuştu. 1940'lı yılların başında yazdığı "Kültürel Eleştiri ve Toplum" başlıklı, daha sonra *Prizmalar* içinde tekrar basılan bir makalede şöyle uyarıyordu: "Artık yanlış bilincin otantik anlamında ideolojiler yok, inancı aramayan ama sessizliği yöneten tahrik edici yalan ve kopyalama aracılığıyla dünyanın olumlu reklâmları var sadece."[37] "İdeolojilerin sonu"nun Frankfurt Okulu versiyonu denebilecek bu argüman, ideolojik meşrulaştırmalara artık ihtiyaç duyulmayan neredeyse tamamen bir "yönetilen dünya"nın liberal toplumun yerini aldığına dair inançlarından doğuyordu. Bu gelişmenin tüm sonuçları 1956 tarihli ortak makalede açıklandı.

Tam da ideolojinin varoluşu, makalenin yazarlarına göre doğası gereği tarihseldi. Burjuva dünyasının ta en başında Francis Bacon yanlış fikirler [*Idols*] veya ortak önyargılar kuramını geliştirdiğinde ilk olarak ideoloji kavramı ortaya çıkmıştı. Gerçi Bacon idolleri bütün insanlara tüm zamanlarda uygulanacak kadar evrenselleştirmişti ama Aydınlanma, Helvétius ve Holbach zamanında ideolojinin toplumsal kökenleri anlaşılmaya başlandı. Burjuva toplumu uzlaşmaz çelişkili karakteri yüzünden, evrensel ve tikel, ideolojik meşrulaştırmaya ihtiyaç duyuyordu. Sınıflı toplumun çelişkilerini gizlemek için liberalizmin evrensel ilkelerine ihtiyaç vardı. Dahası, evrensel bir ideolojinin olabilirliği mantıksal muhakeme gücüne eşit erişime sahip rasyonel insanlara dair burjuva varsayımına dayanıyordu. Bu eşitlikçi ilke, karakter itibariyle biçimsel olsa da, burjuva dünyasında ideolojinin diyalektik potansiyelini yaratmada hayati bir yere sahipti. Yani mevcut ideolojilere, evrensel meşrulaştırma girişimlerine içkin rasyonel, eşitlikçi ruha dayanan bizzat kendi gerçekleri ile karşı durulabilirdi.

Fakat, yirminci yüzyılın ortalarında bu koşullar artık mevcut değildi. Değişim en açık olarak Nazizme bakarken ortadaydı: Çıplak

---

[36] Bkz., dipnot 3.

[37] Adorno, *Prisms*, s. 54.

güç ilişkileri artık kendilerini meşrulaştıracak evrenselci ideolojilere ihtiyaç duymuyordu. Burjuva toplumunun tampon aracı gören dolayımları –serbest piyasa, sivil özgürlükler, *Rechtsstaat* [hukuk devleti]– tümüyle Naziler tarafından askıya alınmıştı. Hegel'in efendi-köle ilişkisinin saf bir biçimine yaklaşan psikolojik ve siyasal mekanizmalarla hâkimiyet kurmuşlardı. Klasik burjuva anlamda bir ideolojiye sahip değildiler; propagandaları bir "manipülatif entrika, basit bir iktidar aracı"ydı.[38]

Aynı şekilde, yanlış bilinç olarak *ideoloji* eleştirisinin kendisi, evrensel meşrulaştırmalardaki rasyonel öz ortada olmadığından, giderek sorunlu hale geliyordu. Bu değişim kuramsal alanda en açık şekilde Pareto'nun insanın iyiliğine inanmayan alaycı bir kötümserlikle, bütün fikirleri irrasyonel kalıntıların türevine indirgemesinde yansımıştı; fakat Mannheim'ın "bütünsel ideoloji" kavramında da, yanlış bilincin bir gerçeklik olmak itibariyle sorgulanmasına müsait olmadığı için yankı bulmuştu. Aslında her ne kadar kabul etmese de Mannheim, bütün insanlara uygulanabilir tarih-dışı idolleri ile birlikte Francis Bacon'ın zamanına dönmüştü. Biçimsel kılıkta olsa bile liberal evrenselcilik yükünden kurtulmanın getirdiği zararın yanında, geleneksel ideoloji kavramının bir başka eleştirel yanı daha kayıptı Mannheim'ın çalışmalarında: İdeolojinin toplumsal kökleri aştığı varsayımında gizli olan gerçeklik değeri. Adlandırıldığı şekliyle "kültür sanayi" daha az yönetilen zamanlarda, ideolojilerde mevcut olan bağımsız gücü yıkıyordu. Frankfurt Okulu'na göre tam da "bütünsel ideoloji" fikri, daha yüksek bir gelecek olasılığına şiddetli bir öfke ifade ediyordu. "Burjuva toplumunun krizi ile" diye yazdılar, "geleneksel ideoloji kavramının kendisi konusunu kaybeder görünür. Ruh kendini yanılsamadan ayırarak eleştirel gerçekliğe bölünür, fakat anlaşılması zor ve bir yanda etkin eylemin doğrudan toplumsal bağlantılarından, diğer yanda bir zamanlar ideolojik olanın planlı yönetsel kontrolünden yabancılaşmış olarak."[39]

---

[38] *Aspects of Sociology*, s. 190. Bu nokta, Hannah Arendt'in aynı sıralarda yayımlanmış *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eseri ile karşıtlık içinde görülmesi bakımından özellikle ilginçtir. Arendt'in Nazizm tahlilinde ideoloji anahtar bir rol oynuyordu.

[39] *a.g.e.*, s., s. 199.

Söylemeye gerek yok, bu kötümser çıkarım Marcuse'nin *İdeoloji ve Ütopya*'ya dair 1929 tarihli makalesinde Mannheim'ın kuram ve pratik arasındaki ilişkileri kavrayışını övüşünden uzak bir çığlıktı; ve hattâ Lukács'ın sadece proletaryanın ve onun sözcülerinin toplumsal dünyayı yaratmaları sayesinde gerçekliğin bozulmamış bir görüşüne ulaşabileceklerine dair ısrarından daha da uzaktı. Makale, Frankfurt Okulu'nun savaş-sonrası çalışmalarının çoğu gibi, belki kendisinin tek-boyutlu olarak nitelenebileceği bir bunalımı ifade ediyordu. Kanıtlanması gerekmeyecek kadar aşikâr dolayımsız iktidar ilişkileri modelinin, ki Nazizmden çıkartılmıştı, aslında kısa zaman sonra eksik olduğu kanıtlanacaktı. Tabiî tüm geç kapitalist toplumların potansiyel yönelimine dair güçlü bir kavrayış da sağlıyordu. 1964'te çıkan *Tek-Boyutlu İnsan* ve daha yakın zamanda Jürgen Habermas'ın çalışmaları ve özellikle "'İdeoloji' olarak Teknoloji ve Bilim" makalesi ile[40] Frankfurt Okulu bir kez daha yanlış bilinci belirtmek için ideoloji kavramını kullanıyordu. Fakat bu çalışmalarda teşhir için çıkarılan ideoloji artık sivil özgürlükler, serbest teşebbüs ve *Rechtsstaat* gibi klasik burjuva kavramlar değildi; bunların yerine, toplumsal çelişkiye yanıt olarak görülen, gerçekte ideolojinin kendisinin sona erdiğine dair meşhur varsayımda yansıma bulan o aldatıcı inanca, yeni teknoloji ideolojisine ve araçsal rasyonalizme odaklandılar.

"Yönetilen dünya"mızın topyekûn baskıcılığı üzerinde en çok ısrar eden Adorno bile bu yeni ideolojinin gerçekliğini kabul etmeye başladı. Buna ilâveten *Negatif Diyalektik*'te çok daha büyük bir ideolojik tehdide işaret etti: Toplumsal gerçekliğin çelişkileri arasında elementlerin ilk ilkelerini veya altta yatan özdeşliğin felsefi arayışı. "Özdeşlik ideolojinin iptidai biçimidir" diye iddia etti. "Özdeşlik bir uyarlama doktrini için otorite haline gelir ki içinde öznenin beraber gittiği nesne, özneye, öznenin kendisine yaptığının karşılığını öder... Dolayısıyla ideoloji eleştirisi çevresel veya bilim-içi bir şey, nesnel akılla ve öznel aklın ürünleriyle sınırlı bir şey değildir. Felsefi olarak merkezîdir: Kurucu bilincin bizzat eleştirisidir."[41]

Adorno böyle tartışırken Arşimet noktaları kavramını da reddeder görünüyordu. Heidegger'e karşı polemiğinde Adorno bu tür kavram-

---

[40] Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964); Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt, 1968).

[41] Adorno, *Negative Dialctics*, s. 148.

ların ya da daha doğrusu Varlık gibi ön-kavramsal gerçekliklerin öncelliğini yıkmaya çalıştı. Ontoloji kokan her şey gerçekliğin doğası gereği çelişkili ve dolayısıyla unsurlarının hiçbirine indirgenemez olması bakımından ideolojikti. Yanlış bilinç durumu zorunlu olarak felsefenin gerçekliği yeterli biçimde kavramsallaştırabileceği inancına bağlıydı. Kitabının başlığının ima ettiği gibi doğru pozisyon, uzlaşmayı bozan olumsuzlayıcı bir diyalektikti.

Yine de Frankfurt Okulu'nun (eğer bu terim Adorno, Habermas ve Marcuse gibi giderek birbirinden farklılaşan düşünürlere yakıştırılabilirse) kendini "doğru" bir bilinç zemini kurmak ihtiyacından tamamen kurtaramamış olduğu iddia edilebilir. Habermas bu ihtiyacı kabul etmekte en samimi olanıydı. *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde yanıtı Lukács ve erken Frankfurt Okulu'nun yaptığı gibi tarihte değil, bir tür felsefi antropolojide buldu. İleri sürdüğü üç zihin-yöneltici ilginin bizzat insan yaşamının üretimi ve yeniden üretiminin zorunlu koşullarında temellendiği kabul ediliyordu: Doğaya hâkim olmaya yönelik teknik bir ilgi, genişletilmiş öznelerarası iletişime yönelik yorumsamacı bir ilgi ve gayri meşru otorite ve çarpıtılmış iletişimlerden kurtulmaya yönelik özgürleştirici ilgi. İdeoloji kavramı bunların herhangi birinin –modern dünyada doğaya hâkim olmaya dönük teknik ilgi– diğerleri üzerinde mutlak egemenliğini kurma girişimini ortaya çıkartmak için faydalıydı.[42]

Habermas'ın sınıflaması kendine ait ise de gerçeklik zeminini tarih dışında kurmaya kalkışması, Frankfurt Okulu'ndaki büyüklerinin ileri tarihteki eserlerinde öngörülmüştü. Proletaryanın dünya-tarihsel rolüne ilk dönemlerdeki inanç sarsılırken, Frankfurt Okulu gerçeklik ve eylem arasındaki ilişki üzerine –gördüğümüz gibi Mannheim'ın yüzer-gezer entelektüellerinin bağlılığı üzerine vurgusunda belli belirsiz yankılanmıştı– Lukácsçı ısrardan giderek uzaklaştı. Savaş sonrası dönemde, Marcuse'nin 1929'daki iradeci tonu tamamen sona ermişti. Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı çığır açıcı makalesinde lânetleyişine rahatsız edici biçimde yakın bir tarzda felsefi gerçekliğe müracaat, yazılarına girmeye başladı. Aslında 1937 gibi erken bir tarihte Marcuse şöyle yazmıştı: "Eleştirel Kuram felsefe ile uzlaştığında felsefi kavram ve sorunların gerçeklik muhtevası ile

---

[42] Habermas, *Knowledge and Human Interests*, çev., Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971).

ilgilidir. Gerçekten, gerçekliği ihtiva ettiklerini varsayar. Bilgi sosyolojisi girişimi, aksine sadece gerçeksizliklerle uğraşır, evvelki felsefelerin gerçeklikleri ile değil."[43] Hemen hemen otuz yıl sonra aynı hisler Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'inde tekrarlandı: "Bilgi sosyolojisi felsefenin karşısında başarısız kalır: Felsefenin gerçeklik muhtevası yerine onun toplumsal işlevini ve çıkarlar tarafından koşullanışını ikame eder ve o muhtevanın kendisinin eleştirisinden kaçınır. Nesnel gerçeklik âleminde materyalist diyalektik, felsefeye dair bütün eleştirisine rağmen ve bu yüzden, zorunlu olarak felsefi yön alır. Bilgi sosyolojisi öte yandan sadece toplumun nesnel yapısını değil, gerçeklik ve onun idraki fikrini de inkâr eder."[44]

Frankfurt Okulu'nun bilgi sosyolojisi üzerine önceki beyanlarının ışığında bu ifadeler önemli bir yönelim değişikliği, Frankfurt Okulu'nun anladığı şekliyle değişen toplumsal koşullara bir yanıtı ima eder. İlkin, dikkate değerdirler, çünkü Mannheim'a bir görecelilik atfederler ki mutlakçılığın tam zıddıdır; o mutlakçılık yüzünden Horkheimer, 1930 tarihli "Yeni Bir İdeoloji Kavramı mı?" başlıklı makalesinde Mannheim'ı haşlamıştı. Fakat görecelilik atfederken, bana öyle geliyor ki, Mannheim'ın niyetlerinin tarifinde Horkheimer'in olduğundan çok daha eksiklerdi. İkinci olarak, Frankfurt Okulu'nun Werner Stark'ın kullandığı anlamda, hem Lukács hem de Mannheim'da mevcut olan, "işlevselci" bilgi sosyolojisinden kopuşunu ima ediş derecesi yüzünden çarpıcıdırlar. Yani Frankfurt Okulu bir bütünlüğün, içinde düşünce ve kurumların, üstyapı ve altyapının esas olarak kıyaslanabilir ilişkilere sahip olduğu bir bütünlüğün varlığını artık kabul etmiyordu. Bunun yerine, Stark'ın "zorunlu olmayan yakınlık" olarak tanımladığı ve Max Weber ve Max Scheler'in yapıtlarında işlediğini gördüğü konuma yaklaştılar. Buradaki argümana göre fikirler ve toplumsal gerçeklik zaman zaman tarihte kesişebilirler ve birbirlerini güçlendirebilirler; fakat aralarında basit kıyaslanabilir bir paralellik ve kesinlikle de nedensel bir bağlantı bulunmaz. Böyle bir tutumun belki aslında Frankfurt Okulu'nun –en açık şekilde Adorno'nun pozitif uzlaşmasız negatif diyalektik fikrinde dile getirilen– özdeşlik kuramına güvensizliğinde daima gizli olarak bulunduğu söylenebilir. Zira gerçek daima mevcut toplumsal gerçekliği aşan bir şeye gönder-

---

[43] Marcuse, *Negations*, s. 147-148.

[44] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 197-198.

me yapmak zorundadır. Toplumun tek boyutluluğunun Marksist hayâli gerçekleştirecek hiçbir toplumsal öznenin ufukta görünmemesi anlamına geldiği bir zamanda, gerçekten negatif bir felsefeye toplumsal bir karşılık sağlamak imkânsız olurdu.

Frankfurt Okulu'nu Weber-Scheler'in konumuyla tamamen özdeşleşmeden kurtaran, Marcuse'de en fazla, Adorno'da en az olan, öyle bir uzlaşmış bütünlüğün geleceğin gerçekliği olabileceğine dair o sessiz umuttu. *Negatif Diyalektik*'teki özdeşliğe yönelik ardı arkası kesilmeyen uyarılar arasında bile şu kabul ileri sürülüyordu: "Diyalektik aklın kendi özü de doğarak varolmuş ve çelişkili toplum gibi o da geçip gidecektir."[45]

Dolayısıyla Frankfurt Okulu'nun düşüncesinde yanlış bilincin ölçülebileceği bir standart olarak kullanılan bir Arşimet noktası vardır. Dünyanın üretimi, ne tarihin hem öznesi hem de nesnesi durumundaki evrensel sınıf, yani proletarya ile ne de şimdiki zamanda birbirine eklemlenmiş görüşlerinin uyumlu bir bütünlüğü aydınlattığı yüzer-gezer entelektüeller sınıfının kolektif bakış açısıyla olmuştur. Eleştirel Kuramın Arşimet noktası, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'nin en sonunda ulaşılan özlü görüş türüne benzer şekilde, hikâyenin sonuna eşlik edecek uzlaşmış bütünlüktür. Gerçi bu yerine getirilmiş durumu ete kemiğe büründürmek ve ona somut bir beden vermek imkânsızdır (Horkheimer'in Tanrı'nın adlandırılması ve resmedilmesi üzerindeki Yahudi yasağına referans ile açıklamaya başlayacağı bir imkânsızlık) ama yine de nihaî biliş zemini olarak işlev görür.

Bu nedenle, sonuç olarak Walter Benjamin'in Paul Klee'nin tablosu "Angelus Novus"tan çok etkilendiğini ileri süreceğim. Resim Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üstüne Tezler*'inde tarif ettiği üzere "sanki düşünmeye daldığı bir şeyden uzaklaşmak üzereymiş gibi görünen bir meleği gösterir. Bakışları bir noktaya takılı, ağzı açık, kanatları açılmış. Bu, birinin tarihin meleğini resmedişidir." Benjamin şöyle devam eder açıklamaya: "Yüzü geçmişe dönmüştür. Bizim bir olaylar dizisi gördüğümüz yerde o enkaz üstüne enkaz yığmaya devam eden ve ayaklarının dibine fırlatıp atan bir tek yıkım görür. Melek kalmak, ölüyü uyandırmak ve ezilmiş olanı iyileşmiş kılmak istiyor. Fakat Cennet'ten şiddetli bir rüzgâr esiyor; kanatlarından öyle bir şiddetle yakalanmış ki, melek artık kanatlarını kapayamıyor. Bu rüzgâr arka-

---

[45] *a.g.e.*, s. 141.

sını dönük olduğu geleceğe doğru karşı durulamaz biçimde sürüklüyor onu, önündeki enkaz yığını göğe doğru büyürken. İşte bu rüzgâr ilerleme dediğimiz şeydir."[46]

Frankfurt Okulu öyle inanıyordu ki gerçeğin parçaları, enkazın arasında bulunabilirdi; fakat bütün gerçek geleceğin içine çekilirken ancak melek için görülebilirdi. Aklın sınırlarına dair neredeyse tamamen Kantçı bir bilinemezcilik, sonraki yazılarında yeniden doğmaya başladı. Fakat meleklere ya da gerçeğin zemini olarak nihaî uzlaşmaların faydasına inancı olmayan bizlerin, Frankfurt Okulu'nun başka durumlarda da olduğu gibi, rakip kuramsal konumların iddialarını ne yazık ki gerçekten tatmin edici bir yanıt sunmaksızın delip geçtiği hissi ile kalmış olmamız gayet mümkündür. Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram"ın bakış açısından uzak (yani Frankfurt Okulu'nun kendi geleneği içindeki avantajlı bakış açısından uzak), bilgi sosyolojisinin doğru ve yanlış bilinç doktrinine meydan okuyuşu henüz ikna edici biçimde çürütülmüş değildir.

---

[46] Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, çev., Harry Zohn (New York, 1968), s. 259-260.

Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'inin Eleştirisi*

*

Douglas Kellner

1960'ların öğrenci ve entelektüel kuşağı, sistem içinde çözülemez nitelikte bunaltıcı birtakım toplumsal sorunlarla ve çelişkilerle karşı karşıya kaldılar. Bu kuşak, gelişmiş kapitalist topluma bir seçenek ve radikal toplumsal değişimleri yönlendirecek ve haklı kılacak bir kuram arama çabasına girişti. Bu amaçla, hem Avrupa'daki hem de Amerika'daki yeni devrimcilerin birçoğu Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü tarafından geliştirilen Eleştirel Toplum kuramına sarıldılar. Onlar, Herbert Marcuse'nin, Max Horkheimer'in, Theodor Adorno'nun ve diğer birçok Frankfurt Okulu temsilcisinin, kendilerinin kapitalist toplumu reddedişlerine tercümanlık ettiklerini ve seçenek olarak devrimci sosyalizme işaret ettiklerini fark ettiler. Frankfurt Okulu bu kuşağa Marksist kuramı tanıtıyor, aynı zamanda

---

Çevirenler: Armağan Öztürk & H. Emre Bağce
* *New German Critique*, 1973, no. 4, s. 131-152.

da emperyalist kapitalizmi ortadan kaldıracak toplumsal pratiğe işaret ederek, onun içinde bulunduğu durumu yeterince betimleyebilecek bir yeni-Marksizmin geliştirilmesi gereğini vurguluyordu. 1960' ların "kahramanlık dönemi" boyunca, dünya ölçeğinde anti-emperyalist hareket geliştikçe ve ileri kapitalist ülkelerde ayaklanmalar birbirini izledikçe, Frankfurt Okulu'nun düşünceleri, devrimci mücadelelerin burjuva dünyasının yakasına sarılmasında önemli bir dayanak noktası olmuştu. Hareketin 1970'li yılların ilk yarısında bastırılıp parçalanmasından sonra, 1960'lı yılların düşüncelerine bağlı kalanlar yeni Marksist düşünürlerle ilgili ciddi bir araştırmaya giriştiler. Bunlar, Frankfurt Enstitüsü'nün 1930'lu yıllardan itibaren ürettiği çalışmaların zenginliğini keşfettiler ve Frankfurt Okulu'nun özellikle 1945 sonrası evredeki yapıtlarında, birçok eksikliğin ve yetersizliğin olduğunu da gördüler.

Frankfurt Enstitüsü'nün 1923-1950 arasındaki tarihi ilk kez Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem* adlı yapıtında incelenmiştir. Jay'in çalışması, eleştirel kurama Herbert Marcuse'nin yapıtlarında işlendiği biçimiyle âşina olan ama muhtemelen bu kuramın Almanya'daki başlangıcından ve ABD'ye göç dönemindeki çalışmalarından habersiz bulunan Amerikan okuru için Enstitü'nün çalışmalarının bir tanıtımı niteliğindedir. Jay'in yapıtı altın değerinde bilgiler içerir ve Frankfurt Okulu'nun birçok projesinin zenginliğini, kapsamlılığını ve karmaşıklığını gözler önüne serer. Ancak bütün olarak ele alındığında yapıt, yanıltıcı ve hayâl kırıklığı yaratıcıdır. Yanıltıcıdır; çünkü Enstitü' nün 1930'lu yıllardaki ürünlerine damgasını vuran radikal Marksist programı, yapıtında ortaya çıkaramamış ve bunun sonucunda eleştirel kuramın yanıltıcı bir yorumunu sunmuştur. Hayâl kırıklığı yaratmaktadır; çünkü eleştirel kuramı geleneksel kuramdan ayıran yönler yeterince açıklanmamakta ve eleştirel kuramın başlangıçtaki birçok değerini feda ederek dönüştüğü tartışılmamaktadır.

Bu sorun kısmen Jay'in yapıtının ilgi alanından ve araştırma kapsamından ileri gelmektedir. Jay bir tarihçidir ve mevcut kuramsal ve siyasal sorunlarla ilişkilendirerek eleştirel kuramın bir yorumunu ve eleştirisini geliştirmekten ziyade yığınlarca olgusal ayrıntılarla ilgilenmiştir. Jay'in yapıtının en büyük eksikliği Enstitü'nün başlangıçtaki radikal Marksist görüşlerinden kopan üyelerinin (özellikle Max Horkheimer, Friedrich Pollock ve Leo Löwenthal'in) görüş ve bilgilerine aşırı güvenden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Jay, Frankfurt

Okulu'nun geç dönem bakış açısıyla okulun önceki daha radikal tutumunu okumaktadır. Marksizmden şöyle ya da böyle uzaklaşmış bu temsilcilerin Marksizme ikircikli yaklaşımı, eleştirel kuramın Marksizme olan daha önceki bağlılığını ve Marksist kuramı yeniden canlandırışını yeterince açıklamayı başaramadığı için, çalışmasında Jay' in eleştirel kuramın kökeni ve gelişimiyle ilgili olguları çarpıtmasına yol açmaktadır. Jay'in Frankfurt Okulu ile ilgili yorumundaki çarpıklıkları düzeltmek için öncelikle Enstitü'nün kökeni ve gelişimini yeniden ele alalım ve ardından eleştirel kuramın 1945 sonrası dönüşümünü değerlendirelim.

I

Kuruluşundan itibaren Marksist kuramın Frankfurt Enstitüsü üzerinde kesin ve yönlendirici bir etkisi olmuştur. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Almanya'daki ilk Marksist enstitüdür; işçi hareketlerini ve kapitalist ve sosyalist ekonomileri olduğu kadar burjuva toplumsal kurumlarını ve toplumsal-kültürel yaşamını inceleyerek Marksizmi geliştirmeyi amaçlamıştır. Enstitü'nün ilk başkanı Carl Grünberg, Jay'in ifadesiyle, "Bir Alman üniversitesinde kürsüsü olan ve Marksist olduğunu açıkça belirten ilk kişidir." (s. 10) Grünberg, 1924 yılındaki açılış söylevinde, Marksizme olan bağlılığını açığa vurmuş ve bu görüşün kendi kendine yeterli felsefi bir sistem, bir *Weltanschauung* ve bir araştırma yöntemi olduğunu ileri sürmüştür. Grünberg'e göre Marksizm bir bilim ve tarih felsefesidir ve burjuva felsefesiyle ya da felsefi materyalizmle hiçbir ilişkisi yoktur.[1] Burada, Grünberg'in o dönemde mevcut olan pozitivist bilimsel sosyalizme ve mekanik felsefi materyalizme bağlanmış olan Sosyal Demokratların ve Sovyet Marksistlerinin ortodoks Marksizminden uzak durduğu görülmektedir. O halde Jay, Grünberg'i kuramsal sorunlara "görece ilgisiz" (s. 10) kalan birisi gibi nitelendirirken yanılmaktadır. Aksine Grünberg, nesnesi, değişim ve gelişim içindeki somut tarihsel dünya ya da daha açık bir deyişle, dönüşüm içindeki toplumsal yaşam olan tarihsel ma-

---

[1] Carl Grünberg, "Festrede, gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main am 22.6.1924", *Frankfurter Universitätsreden* (Frankfurt am Main, 1924), s. 3-6. *Anfänge der kritischen Theorie* (Frankfurt am Main, 1972)'de yeniden yayımlanmıştır.

teryalizmin bilimsel bir araştırma yöntemi olduğunu ileri sürdü.[2] Tarihsel materyalizmin kategorileri sürekli, evrensel, değişmez doğrular olmayıp değişen, gelişen bir toplumu betimleyen kavramlardır. Marksist araştırmanın amacı toplumsal değişimin nedenlerini ve yasalarını keşfetmektir. Grünberg'e göre, her türlü görünümünde toplumsal yaşam mevcut ekonomik sistemin bir yansıması olduğu için, toplumsal kuramın temel amacı ekonomik sistemin gelişim yasalarını bulup çıkarmaktır. Onun metodolojisi diyalektik olmaktan çok tümevarımcıdır ve "az yetkin olandan daha çok yetkin olana" doğru iyileştirici bir evrimciliğe olan inancı kabaca, faşizm ve II. Dünya Savaşı ile karşı karşıya kalır. Bu nedenle eleştirel kuramı geliştirecek, felsefi açıdan daha karmaşık olan ardılları üzerindeki etkisini abartmak hata olacaktır. Bununla birlikte Enstitü, kısmen Grünberg'in ampirik araştırmaya ve somut tarihsel incelemeye olan ilgisiyle şekillenen disiplinlerarası araştırma programının merkezine politik ekonominin eleştirisini yerleştirerek onun Marksist programını izleyecektir.

Jay, hem Enstitü'nün ilk üyelerinin Marksizme olan derin bağlılığını hem de bu Marksist aydınları üreten Almanya'daki toplumsal ve kültürel iklimi açığa çıkarmakta yetersiz kalır. Jay anlatısına Rus Devrimi'ne oldukça üstünkörü bir gönderme yaparak başlamasına karşın, Devrim'in Avrupa entelektüelleri üzerinde yarattığı heyecanı aktarmakta başarısızdır.

Gerçekten de başlangıcından itibaren Enstitü üyeleri komünizm yanlısıydılar ve Rus Devrimi'ni coşkuyla desteklediler. Üyelerinden birçoğunun büyük Alman işçi sınıfı partileriyle, bir bölümünün de Riyazanov'la ve Sovyetler Birliği'ndeki Marx-Engels Enstitüsü'yle Sovyetler Birliği'ni dahi ziyaret edecek ölçüde yakın ilişkileri bulunmaktaydı. Enstitü üyelerinin kendilerini Jay'in anlatımından çok daha fazla Marksist saydıkları ve başkaları tarafından da öyle görüldükleri kuşkusuzdur.

Jay, yersiz biçimde Okul üyelerinin "biyografilerinde baştan sona ortak özellik" (s. 31) olarak Yahudi oluşlarına Marksizme bağlılıklarından çok daha fazla ağırlık vermiş gözüküyor. Üyeler arasında "biyografilerinde baştan sona ortak olan özellik" aslında Yahudi oluşları değil, kapitalizme karşı duruşları ve sosyalizm yanlısı olmalarıdır. Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Walter Ben-

---

[2] *a.g.e.*, s. 10.

jamin, Erich Fromm ve Friedrich Pollock'un durumlarında onları Marksist kılan şey, bana göre, etnik kökenleri değil, siyasal duruşlarıdır. Horkheimer örneğinde bu nokta, 1926-1931 arası kaleme aldığı ve 1934'te İsviçre'de yayımlanan kısa deneme ve özdeyişlerinden oluşan ilk kitabı *Dämmerung*'da açık olarak görülür. Jay bu kitaptan yaptığı alıntılarda oldukça seçici davranmış ve Horkheimer'in kapitalizm karşıtı, sosyalizm yanlısı duruşunu açıkça sergileyen çarpıcı bölümleri alıntılamaktan kaçınmıştır. Kitabın başlığı *Dämmerung* hem gün doğumunu hem de gün batımını imler ve gün batımıyla tarihsel bir dönemin (kapitalizmin) kapandığını, gün doğumuyla da yeni bir dönemin (sosyalizmin) başladığını anlatır. Kitabın genel havası sınırlı ölçüler içinde iyimser bir devrimciliği yansıtır. Anlatım biçimi ise Marksist bir Nietzsche'nin anlatımına benzer: "Kapitalizmin *Dämmerung*'u bugün bir tehdit unsuru olarak ortaya çıkan insanlık-dışı geceye yol açmak zorunda değildir."[3] Yapıt, kapitalizmin ve burjuva ideolojisinin tam ve eksiksiz bir eleştirisini içerir: "O [kuram], kapitalizm çağında geçerli olan biçimiyle metafizik, karakter, ahlâk, kişilik ve insanlığın değeri kavramlarıyla eleştirel bir biçimde ilişkilidir."[4] Horkheimer'in burjuva toplumuna, kapitalizme ve emperyalizme saldırması amansızdır ve sosyalizme bağlılığı apaçıktır: "Mevcut aşamada kapitalist sistem dünya çapında örgütlü bir sömürü sistemidir. Onun sürdürülmesi sınırsız ölçüde bir sefaletin koşuludur. Bu toplum, gerçekte, en kaba maddi biçimlerdeki yoksulluğu ortadan kaldıracak insani ve teknik araçlara sahiptir. Bu olanağın hiçbir çağda bugün olduğu ölçüde varolduğunu bilmiyoruz. Bunun gerçekleşmesinin önündeki tek engel mülkiyet sistemidir; başka bir deyişle, insani üretimin devasa aygıtı küçük bir sömürücüler grubunun hizmetine koşulmuştur" (*Dämmerung*, s. 46). "Çoğu insan bir hapishaneye doğmaktadır. Tam da bu nedenle bireycilik olarak nitelenen günümüzdeki toplum biçimi aslında bir aynılık ve kitle kültürü toplumudur. Kolektivizm olarak anılan sosyalizm tam tersine bireysel yetenekleri ve farklılıkları ortaya çıkarır" (*Dämmerung*, s. 89). "Unsurları belirgin biçimde kapitalizmde bulunan sosyalizm çok daha uygun (*zweckmässigere*) çok daha iyi bir toplum biçimidir. Kapitalizmde,

---

[3] Max Horkheimer, *Dämmerung* (Zurich, 1954), s. 8. Yeniden basımı Max tarafından yapılmıştır (1972). Alıntılar bu baskıdandır.
[4] *a.g.e.*, s. 7.

sistemde büyük değişimlere neden olacak 'eğilimler' vardır (*Dämmerung*, s. 62).

"İnsanlık kendi yaşamının toplumsal işlemlerini bilinçli biçimde eline alabilir ve kapitalist şirketlerin savaşımı yerine sınıfsız ve planlı bir toplumu hayata geçirebilirse, işte o zaman üretim işleminin insanlık üzerindeki etkileri ve ortaya çıkardığı ilişkiler denetlenebilir ve düzenlenebilir... Mesele, bu özgür ve bilinçli öznenin toplumsal yaşamı şekillendirecek biçimde varolmasına yardımcı olabilmektir: Bu, kendi kendini düzenleyen ve rasyonel olarak örgütlenmiş sosyalist toplumdan başka bir şey değildir" (*Dämmerung*, s. 98, 100). "Emperyalist dünyanın duygusuz adaletsizliğini görebilen bir göz, Rusya'da olup bitenleri bu korkunç toplumsal adaletsizliğin üstesinden gelmek için yapılan sürekli ve acılarla dolu bir girişim olarak değerlendirir; ya da en azından, çarpan bir yürekle bu girişimin hâlâ sürüp sürmediğini sorar" (*Dämmerung*, s. 152-153).

Adorno'nun, Horkheimer'in kitabına ve "kapitalist total durumun ıstırap veren gelişimini" çözümleyişine tamamen hak verdiğini belirten bir mektubundan alıntı yapar Jay (s. 66). Marcuse'nin Enstitü'ye katılmadan önce 1928-1932 arasında kaleme aldığı ilk denemeleri de kapitalizm karşıtı ve Marksizm yanlısı eğilimleri gösterir.[5] Öyleyse Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyeleri Weimar Almanyası'nda radikal entelektüellerin bir parçasını oluşturmuştur ki, kapitalizme duydukları nefretleri ve sosyalizme olan yakınlıkları Enstitü'nün ortak toplumsal ve siyasal duruşunu anlatır.

Jay'in Enstitü'nün başlangıç yıllarındaki radikal tutumunu gözden kaçırması, Georg Lukács ve Karl Korsch'un Frankfurt Okulu üzerindeki etkilerini de gözden kaçırmasına yol açmaktadır. Her ikisi de, Enstitü'nün kuruluşundan bir yıl önce, Felix Weil tarafından 1922'de düzenlenen seminerde bulunmuşlardı. Adorno, Marcuse, Benjamin ve Löwenthal, Lukács'ın, çalışmaları üzerindeki etkisini dile getirmişlerdir ve Korsch'un Enstitü üzerindeki rolü ise Jay'in belirttiğinden çok daha fazladır. Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* ile *Materyalist Tarih Kavramı* adlı yapıtları ilk kez Grünberg'in çıkardığı *Archiv*'de yayımlanmıştır. Dahası Korsch, Enstitü'nün kimi seminer-

---

[5] Marcuse'nin erken dönem denemeleriyle ilgili tartışmalarım için bkz., Douglas Kellner, "Introduction to 'On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor'", *Telos*, 16 (Summer, 1973), s. 2-8.

lerine de katılmış ve Enstitü'nün dergisi için incelemeler yazmıştır. Korsch'un öğrencilerinin birçoğu Okul'da etkin roller üstlenmiştir. Her ne kadar Korsch zamanının büyük bölümünü aktif siyasete ayırmışsa da, hem felsefi konumuyla hem de sosyalist fikirleriyle (işçi konseyleri, toplumsallaşma, sendikacılık, bürokrasi karşıtlığı vb.) Enstitü üzerinde etkili olmuştur. Aslında Korsch, Enstitü'nün kuruluş aşamasında da etkin bir görev üstlenmiş olmalı. Enstitü'ye finansal destek sağlayan Felix Weil, Korsch'la 1918'de tanışmış ve ondan çok etkilenmiştir. Weil birçok açıdan Korsch'un görüşlerine Horkheimer'in ve "iç çevre"nin kuramından daha yakın durmuştur. Jay, Weil'ın "sosyalizmin hayata geçirilmesinde ortaya çıkan sorunlar üzerine, bir dizi denemeden oluşan tezlerini yayıma hazırlayan ve ona ilk defa Marksizmi tanıtan kişinin Korsch olduğunu" (s. 5) belirtir. Aslında o dönemde Korsch, Fabian Derneği'ni model alan Marksist bir tartışma ve araştırma enstitüsünün kurulması üzerinde durmaktadır.[6] Ayrıca Jay, Enstitü'nün kuruluşundan önce Weil'ın parasal desteğiyle düzenlenen seminerin "Korsch'un henüz yayımlanmamış 'Marksizm ve Felsefe' adlı el yazmasına bir oturum ayırdığını" (s. 5) belirtmektedir. Sonuçta Korsch, 1930'lu yıllar boyunca Enstitü'yle ilişkisini sürdürmüş, 1939'a değin Enstitü'de bir dizi konferans vermiştir. Jay'in, Korsch ve Lukàcs'ın Okul üzerindeki etkilerini açıklığa kavuşturmaktaki başarısızlığı eleştirel toplumsal kuramın Marksist özelliklerini anlamayı güçleştirmektedir.

Grünberg, 1929'da hastalık nedeniyle Enstitü'den ayrılmış, müdürlüğe Max Horkheimer seçilmiştir. Bununla birlikte Grünberg, faşizmin Enstitü üyelerini önce diğer Avrupa ülkelerine sonra da ABD'ye göç etmeye zorladığı çalkantılı dönemde Enstitü'nün yol gösterici ruhu olmayı sürdürmüştür. Horkheimer'in yönetiminde, Enstitü, onunla ün kazandığı eleştirel toplum kuramını geliştirmiştir. Gene bu dönemde Adorno, Fromm, Löwenthal ve Marcuse gibi yeni üyeler Enstitü'nün "çekirdek çevresi"ni oluşturmuşlar ve programa önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Horkheimer, "Toplumsal Felsefenin Günümüzdeki Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri" başlıklı açılış söylevinde, Enstitü programının çerçevesini oluşturan toplumsal felsefe

---

[6] Michael Buckmiller'in Karl Korsch'la ilgili makaleleri için bkz., *Ueber Karl Korsch* (Frankfurt am Main, 1973).

kavramını tanımlamıştır –önemli bir söylev olmasına karşın Jay, buna yalnızca bir buçuk paragraf ayırmaktadır (s. 25-26). Horkheimer, bu söylevinde toplumsal felsefeyi "yalnızca birey olarak değil, bir toplumun parçası olarak insanın yazgısını" felsefi bakımdan açıklama girişimi olarak tanımlar; "Toplumsal felsefe her şeyden önce insanların toplumsal yaşamıyla, devlet, yasalar, ekonomi, din, kısaca insanlığın bütün maddi ve manevi kültürüyle ilgilenir."[7] Horkheimer, tüm kültürel ve toplumsal ürünleri özerk bir bireyin içsel varlığına yerleştiren ve böylece felsefeyi kendi üzerine düşünme haline getiren Kantçılık gibi toplumsal felsefe anlayışlarını reddeder. Horkheimer'e göre, "Hegel bu tür kendi üzerine düşünmeyi, içebakışın zincirlerinden kurtarmış ve kültür yaratan özneyi, içinde nesnel forma gireceği tarih alanına yöneltmiştir."[8] Böylece "Hegel'in idealizmi esas olarak bir toplumsal felsefedir –içinde yaşadığımız kolektif bütünün felsefi olarak kavranmasıdır."[9] Bununla birlikte Hegel'in felsefesi, tarihin "kalabalık keyfîliği"nin ardında, aklın yürüyüşünü varsayan ve devleti aklın somutlaşması olarak yücelten imkânsız bir gizemleştirmeyi içerir.

Horkheimer'e göre toplumsal felsefenin başat okulları, ya bireyi temel araştırma birimi olarak ele alıp Kant'ı izlemişler (*Lebensphilosophie,* varoluşçuluk, pozitivizm vb.) ya da devlet, topluluk, ulus, sınıf ya da ırk gibi kişilik üstü bir varlığı toplumsal kuramın gerçeklik alanı olarak kabul etmişlerdir. Horkheimer ve arkadaşları diyalektik olmayan bu türden kavramların aşılması ve toplumsal kuramın konusu olarak ne soyut, yalıtılmış bir bireyi ne de nesneleştirilmiş bir toplumsal totaliteyi kabul eden, birey ile toplum arasındaki etkileşimin toplumsal kuramının geliştirilmesi fikrinde birleşirler. O halde toplumsal felsefe, "bireyle toplum arasındaki ilişkiyi, kültürün anlamını,

---

[7] Max Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main, 1972), s. 33. (Kendi çevirim). Enstitü'nün toplumsal felsefe kavramıyla ilgili daha az program niteliğindeki ifadeleri *Zeitchrift für Sozialforscung,* 1:1 (1932), s. i-iv; 6:1 (1937), s. 1-3; 9:1 (1941), s. 121-123 içinde yer almaktadır.

[8] Horkheimer, "Aufgaben", s. 34.

[9] *a.g.e.*

toplumsallaşmanın temelini ve toplumsal yaşamın bütüncül yapısını" diyalektik olarak kavramaya çalışır.[10]

Böyle iddialı bir girişim, felsefe ve farklı bilimlerin yeni türden bir sentezini gerektirir. Felsefe "belki güzeldir", ancak doğrulama ve test edilme gibi şeylerle "denetlenmediği için yararsızdır" biçimindeki pozitivist anlayışlar kadar, filozofların, kendilerinin aslî olanla; bilimin ise niteliksiz, değersiz *olgularla* ilgilendiği şeklindeki önyargıları da reddedilmelidir.[11] Bilimin ve felsefenin önceliği konusundaki bu türden karşıt iddialar, "felsefi kuramın diyalektik kavranışı ve gelişimi ve bilimlerin praksisi" lehine aşılmalıdır.[12] Böylece evrensele ve öz olana yönelen felsefi çaba toplumsal araştırmalarda itici ruh olmalıdır; ancak felsefe aynı zamanda, "somut çalışmalardaki gelişmelerden etkilenecek ve onlar tarafından dönüştürülecek ölçüde de kendini dünyaya yeterince açık tutmalıdır."[13] Bu amaçları gerçekleştirmek için, Horkheimer disiplinlerarası bir çalışma programı tasarlamıştır; bu çalışmada, "filozoflar, toplumbilimciler, ekonomistler, tarihçiler ve psikologlar, başka alanlarda yalnızca bir kişinin laboratuvarda yapabileceği bir çalışmayı sürekli bir çalışma grubu olarak ortak bir çabayla gerçekleştirmelidir. Gerçek araştırmacıların yaptığı gibi, büyük felsefi soruları en arınmış yöntemlerle sürdürmek için bir araya gelmelidirler. Çalışma sürecinde, soruyu yeniden formüle etmeli, kesin ve açık bir hale getirmeli, yeni yöntemler geliştirmeli ve aynı zamanda konunun evrensel yanını asla gözden uzak tutmamalılar."[14]

Bu disiplinlerarası program Enstitü'yü "yalnızca bilim, sanat ve dinin tinsel olarak adlandırılan içerikleri değil, aynı zamanda hukuk, ahlâk, moda, kamuoyu, spor, eğlence yaşamı, yaşam tarzı vb. dâhil olmak üzere toplumun ekonomik yaşamı, bireyin tinsel gelişimi ve kültür alanındaki dönüşümler arasındaki karşılıklı ilişki" sorununu *irdeleme olanağına kavuşturur.*[15] Enstitü ekonomi, toplum, kültür ve bilinç ilişkileri üstüne idealizm ya da materyalizm gibi metafizik tezlere yandaş olmayacaktır. Horkheimer, her türlü yaşam biçimini tek

---

[10] *a.g.e.*, s. 40.
[11] *a.g.e.*
[12] *a.g.e.*
[13] *a.g.e.*, s. 41.
[14] *a.g.e.*
[15] *a.g.e.*, s. 43.

bir metafizik tözden türetme çabasının "kötü bir Spinozacılık" olduğunu belirtir. Nasıl ki her şeyi maddi olarak kavranan ekonomiden türetmek "bir soyutlama", bu nedenle de "Marx'ın yanlış anlaşılması" ise, her şeyi İdea'dan türeten göz boyayıcı idealizm de "bir soyutlamadır; bu nedenle de Hegel'in yanlış anlaşılmasıdır."[16] Bu tür savlar "nahif mutlaklarda eleştirel olmayan, modası geçmiş ve hayli sorunlu tinsellik ve gerçeklik çöküntüleri yaratır; işte bu nedenle de diyalektik olarak üstesinden gelinmesi gerekir.[17] O halde gerçek nitelikteki toplumsal felsefe, bilinç ve toplumu, kültür ve ekonomiyi, devlet ve vatandaşları birbiriyle ilişkilendiren karmaşık yapılı aracı dizileri betimlemelidir. "Belirli bir toplumsal grupta, belirli bir zaman diliminde ve belirli bir ülkede bu grubun ekonomik süreçteki rolü, grup üyelerinin tinsel dönüşümü ve onun düşüncelerini, mekanizmalarını üreten, etkileyen sistemin bütünlüğü arasında hangi iç bağıntılar vardır?" türünden sorular en iyi biçimde somut bağlamlarda aydınlatılabilir ve geliştirilebilir.[18] Enstitü bunu gerçekleştirmek için, toplumbilim ve psikoloji çerçevesinde deneysel veriler toplayarak Almanya' daki kalifiye işçi ve memurları gündelik yaşamları içinde incelemeyi önerdi.

Enstitü bu programdan eleştirel bir toplum kuramı geliştirdi. Ancak Nazizmin yükselişiyle araştırmalarını otorite ve aile konularına yöneltti; faşizme boyun eğen hattâ ona destek veren sahte bilinçliliğin doğuşunu açıklayabilecek bir toplumsal psikoloji geliştirme çabasına giriştiler. İdeolojinin ve kültürün gündelik yaşam içindeki rolleriyle ilgili çalışmalar da bu araştırmayı güçlendiriyordu. Enstitü üyeleri ekonomi, felsefe, yazın ve toplumbilim alanlarında çalışmalarını sürdürüyor, bu çalışmalardan çıkan sonuçları Enstitü'nün yayın organı olan *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlıyorlardı. Üyelerin birbiri ardına yaptıkları araştırmaların faşizm olgusunu açıklayabileceğine ve faşizme karşı savaşıma katkıda bulunabileceğine inanılıyordu.

Enstitü'nün Horkheimer ve Marcuse tarafından çizilen programlı amaç tablosu ve yaptığı araştırmalar göz önüne alındığında, Jay'in, "Eleştirel kuram, adının da ima ettiği gibi, başka düşünürlerin ve felsefi geleneklerin bir dizi eleştirisiyle dile getirildi. Bu nedenle gelişimi

---

[16] *a.g.e.*, s. 43.
[17] *a.g.e.*

bu türden yapılan bir diyalog aracılığıyla oldu. Oluşum biçimi toplumsal olgulara uygulamayı amaçladığı yöntem derecesinde diyalektikti. O, diğer sistemlerin atsineği olarak ancak kendi terimleriyle karşılaşılarak anlaşılabilir" (s. 41) yargısının yanlış olduğu görülür. Eleştirel kuram her ne kadar ideolojiyi, burjuva felsefesini ve dönemin önde gelen düşünürlerini ciddi ve ayrıntılı biçimde eleştirme görevini üstlenmişse de kuramın, yalnızca diğer felsefi sistemlerle tartışmaya (*Auseinandersetzung*) girilip geliştirilmiş olduğu biçimindeki Jay'inki gibi iddialar (s. 41) yanıltıcıdır. Tam tersine eleştirel kuram, radikal toplumsal kuramla ilgili meta-kuramsal soruşturmalar ve gerçek toplumsal sorunlara eğilen toplumsal gerçeklik araştırmasıyla geliştirilmiştir. 1930'lu yıllarda esas olarak burjuva toplumunun totaliter bir kâbusa dönüşmesiyle meşgul olmuştu. Hele *Lebensphilosophie*'nin (Nietzsche, Dilthey ve Bergson) Horkheimer'in metafiziğe olan nefretinde (s. 48) ve Enstitü'nün praksis kavramını algılamasında (s. 64) belirleyici rolü olduğunu söylemek yanıltıcıdır. Hegel'in ve Marx'ın eleştirel kurama olan etkileri açık, Horkheimer ve arkadaşlarının *Lebensphilosophie*'ye karşı eleştirel tutumları da kesindir. Bu, Jay'in, Horkheimer ve yandaşlarının pozitivizm, görüngübilim ve varoluşçuluk gibi etkili felsefi akımlara yönelttikleri eleştiriden daha çok *Lebensphilosophie* gibi etkisini yitirmiş bir akıma dair eleştirilerine geniş yer ayırmasının bir belirtisidir. Aslında Jay, hiçbir zaman eleştirel kuramın bir tarifini yapmaz. Genel nitelemelere giriştiğinde, eleştirel felsefeyi örneğin "diğer sistemlerin atsineği" (s. 41) olarak betimlemesi genellikle yanıltıcı ve yanlıştır.

O halde eleştirel kuram nedir? Bu soru Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı denemesi incelenerek yanıtlanabilir.[19] Frankfurt Enstitüsü kuramının felsefeyle bilimi, kuramla olguyu evrensel ve bireysel temelde birbiriyle ilişkilendiren disiplinlerarası bir çabanın ürünü olduğunu görmüştük. Eleştirel kuram, kökü Marksist diyalektiğe uzanan diyalektik yapıda bir toplumsal kuramdır. Enstitü sürekli olarak diyalektik yöntemi açıklamakla, ondan yararlanma yol-

---

[19] Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *Kritische Theorie*, 2 (Frankfurt am Main, 1968), s. 137-191. Bu denemenin İngilizce çevirisi: "Traditional and Critical Theory", Max Horkheimer, *Critical Theory*, çev., Matthew J. O Connel vd. (New York, 1972), s. 188-243. Alıntılar özgün yapıttan, benim çevirilerim.

larını aramakla uğraşmıştır. Yine daha önce belirtildiği gibi, bireyi toplumla ilişkilendiren *aracıların* belirlenmesi ve ancak devrimci bir eylemin olumsuzlayacağı ve ortadan kaldıracağı (*aufheben*) toplumsal bütünün *karşıtlıklarının* açımlanması Enstitü'nün başlıca uğraş alanını oluşturmuştur. Diyalektikteki yadsımanın rolü Enstitü için gittikçe artan ölçüde bir ilgi odağı olmuştur. Gerçekten de Marx'tan bu yana hiç kimse ya da hiçbir grup diyalektik kategorilerin gelişimiyle bu denli yakından ilgilenmemiş, diyalektik yöntemi savunma ya da ondan yararlanma konusunda bu denli istekli olmamıştır. Jay, Frankfurt Okulu'nun diyalektiği kullanmasına dikkati çekmişse de (s. 54-55) bu kullanım biçimi politik-ekonominin Marksist eleştiriden kaynaklandığını, bunun devrimci değişimi amaçlayan *tarihsel diyalektik* olduğunu açıklamakta yetersiz kalır. "Toplumun eleştirel kuramı" der Horkheimer, "günümüzdeki durumu ele aldığı ölçüde, soyut saptamalarla, mübadeleye dayalı bir ekonominin tanımlanmasıyla işe başlar."[20] Marx'ın meta, para, değer ve mübadele kavramları yalnızca ekonomik nitelikte olmayıp, insani ilişkiler ve tüm yaşam formları meta ve mübadele ilişkilerinin ve değerlerinin hükmü altına girdiğinde, toplumsal niteliktedir de. Eleştirel kuramın "içeriği, bütünüyle ekonomiye egemen olan kavramların kendi karşıtlarına dönüşümünü kapsar: Derin toplumsal eşitsizliğe dönüşen adil mübadele, tekelci egemenliğe dönüşen serbest ekonomi, üretimi kısıtlayan ilişkilere dönüşen üretici emek, halkın yoksullaşmasına dönüşen toplumsal yapı."[21] Eleştirel kuram bu maddi koşulları dönüştürmeyi amaçlar; çünkü ekonomi tüm yaşam alanlarını doğrudan doğruya ve kesin biçimde belirlemektedir. İşte bu nedenle eleştirel kuram ekonominin yeni formlar oluşturmasıyla ve onun toplumsal yaşamdaki yeni rolüyle ilgilenir. Bu doğrultuda "sona eren bir çağın tarihsel önemini kavramayı amaçlar."[22] Aynı zamanda sağlamlığı ve güvenilirliğiyle (*Festigkeit*) hem "tüm toplumsal değişime temel oluşturan asıl ekonomik yapıyı" hem de "en basit biçimiyle sınıf ilişkilerini ve bunların ortadan kaldırılması düşüncesini" içerir.[23]

---

[20] *a.g.e.*, s. 173.

[21] Max Horkheimer, "Nachtrag", *Kritische Theorie*, 2 (Frankfurt am Main, 1968), s. 195. Bu "Ek" Amerikan baskısında da yer almaktadır.

[22] *a.g.e.*, s. 195.

[23] Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", s. 182.

Bunun yanı sıra, eleştirel kuram, yönteminin ampirik araştırmayı kuramsal inşa ile birleştirmesi ve amacının özne ile nesnenin, insan ile doğanın diyalektik ilişkisini kavradığı bireysel olanla toplumsal olan arasındaki etkileşim olmasından dolayı belirgin bir biçimde *diyalektiktir.* Bir yandan toplum, bireylerce gerçekleştirilen insani çalışmanın bir ürünüdür: "Bu, bizim dünyamızdır"; ancak öte yandan, dünyanın kendi dinamikleri ve mekanizmaları vardır ve bu nedenle insanın denetimine boyun eğmeyen kör ve anarşist bir süreç olarak görünür: Bu, "sermayenin dünyasıdır".[24] İnsani praksis toplumsal dünyayı yaratsa da "insanlar yalnızca giysilerden, davranışlardan, duygulardan oluşmuş varlıklar olmayıp aynı zamanda tarihin bir ürünüdürler (*Resultat*); ancak görme ve işitme biçimleri hiçbir zaman binlerce yıldan beri gelişimini sürdüren toplumsal yaşam sürecinden soyutlanmamalıdır.[25] Eleştirel kuramın amacını anlamanın en önemli noktası yalnızca diyalektik olarak kavranabilen bireysel dünya ile toplumsal dünya arasındaki bu etkileşimdir. Bu noktada hiçbir olgu, hiçbir fenomen toplumsal süreçlerin belirleyiciliğinden kurtulamaz. Bireyler, bilimsel kuram, sanat yapıtları, devlet, ancak toplumsal sürecin bir parçası, toplumsal bütünlüğün momentleri olarak kavranabilir. Bu nedenle eleştirel kuram zorunlu olarak *eleştirel bir toplum kuramıdır.*

Horkheimer'e göre tüm olgular duyumlara sunulur, toplumsal kuramdaki tüm olgular ikili bir anlamda toplumsal olarak önceden biçimlendirilir: "Algılanan nesnenin tarihsel özelliği ve algılayan organın tarihsel özelliği yoluyla."[26] Aslında kuramın toplumsal koşullanmasına dönük kavrayış, her türlü araştırma ve düşüncenin, toplumun işleyişi, örgütlenmesi ve yapısıyla ilgili şeylerden, üretim biçimi ve düzeyinden, verili bir toplumun değerlerinden, yaşamın belirli koşullarından etkilendiğini fark eden eleştirel kuramın ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu nedenle arı ve kusursuz bir kurama, değerlerden arınmış bir nesnelliğe ve yansızlığa ulaşmak olanak dışıdır. Eleştirel kuramcı araştırmasını gizli değerlerden, ilgilerden ve sanılardan daha çok ulaşmak istediği amaçlar ve öngördüğü ilgi ve çözümler doğrultusunda açıklamalı ve savunmalıdır. Her şeyden öte kuramcı,

---

[24] *a.g.e.*, s. 156-157.
[25] *a.g.e.*, s. 149.
[26] Horkheimer, "Nachtrag", s. 200.

en soyut konulardan yiyecek türü bir şeyler alma gibi en somut etkinliklere kadar her şeyin varoluşun maddi koşullarınca nasıl şartlandığı konusunda açık ve seçik fikirlere sahip olmalıdır.

Eleştirel kuram Marksist *ekonomi-politik eleştirisini* temel alır. Horkheimer ve arkadaşları ekonominin tüm toplumsal yaşam ve bireysel etkinlik için çok önemli belirleyici bir faktör olduğunu savunan Marksist görüşe sıkı sıkıya bağlıdırlar.[27] Dahası, eleştirel kuram tüm toplumsal sorunların nihai olarak kapitalist biçimdeki üretimin irrasyonelliğinden ve çelişkilerinden kaynaklandığını savlayan Marksist kapitalizm eleştirisini kabul eder. "Bu etkilenmeden ortaya çıkan kategoriler şimdiki zamanı eleştirir. Marksist sınıf, sömürü, artı değer, kâr, yoksulluk ve çöküş kategorileri, anlamı günümüz toplumunun yeniden üretiminde değil, onun doğru bir topluma dönüşümünde aranması gereken kavramsal bir bütünün anlarıdır.[28] Eleştirel kuram *özgürleşimci bir ilgiyle,* yani kapitalizmden özgürleşme ile güdülenmiştir. "Eğer rasyonel olarak belirlenmiş eylem insanlığa aitse, o zaman, en küçük ayrıntısına kadar varlığı biçimleyen verili toplumsal praksis insanlık dışıdır ve bu durum toplumda olup biten her şeyi etkiler."[29] Öyleyse eleştirel kuram her şeyden önce "gelecek için mücadele veren" bir *praksis felsefesi*dir. Eleştirel kuram, "mevcut teknik olanaklar ölçüsünde, özgür insanlar topluluğu olarak geleceğin toplumu düşüncesine bağlı kalmalıdır."[30] Bu amaç "insani üretici güçlere geçerlilik statüsünü veren gerçek olanakların kanıtlanması" biçiminde belirtilen soyut ütopyadan ayrılır.[31] Bu nedenle Horkheimer, eleştirel kuramı belirli bir toplumsal ve tarihsel sistemin çözümlemesi olarak görür. Eleştirel kuramın amacı daha iyi, daha özgür, daha mutlu ve daha ussal bir toplumsal düzene geçmek için bu sistemi ortadan kaldırmaktır.

---

[27] "Felsefe ve Eleştirel Teori" adlı makalesinde Herbert Marcuse, eleştirel kuramın kökeninin tarihsel olarak Marx'ın ekonomik faktörlerin toplum yapısındaki temel rolünü kavrayışında yattığını belirtir. Makalenin tartıştığımız ekinde Horkheimer de açık bir biçimde Marksizmi eleştirel kuramın paradigması olarak alır. Bkz., Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston, 1968), s. 134-159.

[28] Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", s. 167.

[29] *a.g.e.*, s. 159.

[30] *a.g.e.*, s. 166.

[31] *a.g.e.*, s. 168.

Demek ki eleştirel kuram aynı zamanda kapitalizmi yıkmaya ve sosyalizmi kurmaya yönelik *devrimci bir kuramdır.* Rasyonel bir topluma yönelik ilgi ve bireyin sömürü ve tahakküm sisteminin bağından kurtulması şeklindeki ikili bir ilgiye dayanıyordu. Üstelik eleştirel kuram kapitalist üretim tarzının çelişkileri, onun yönetimsizliği, denetlenemeyen egemenliği, bireyin özgürlüğüne ve mutluluğuna olan düşmanca tutumu ya da kayıtsızlığı üzerinde ısrarla durur. "Ekonomik düzen yoksulluğun başlıca nedeni olduğundan, kuramsal ve pratik eleştiri doğrudan doğruya ona yöneltilmelidir."[32] Horkheimer ve arkadaşları kapitalist ekonominin burjuva toplumunu bir felâkete sürüklediği inancındadırlar; çünkü dönemsel savaşların, krizlerin, işsizliğin ve üretimdeki anarşinin nedeni bu ekonomidir. Dahası, egemen olma güdüsünün gittikçe şiddetlenmesi sistemin çok değerli olarak övdüğü bireyselliğin geleceğini de tehlikeye atmaktadır. "Ne var ki tekelci kapitalizm koşulları altında, bireyin görece özerk olan yapısı da çökmektedir. Bireyin artık kendi düşünceleri yoktur. Gerçekte kimsenin inanmadığı kitlesel düşünceler aslında egemen düzenin ve devlet bürokrasisinin düşünceleridir. Bu düşüncelerin yandaşları yalnızca kendi çıkarları peşindedirler ve ekonomik düzenin parçaları olarak işlev görürler."[33]

Toplama kamplarını kurduran ve devasa savaş makinesini işleterek Avrupa'ya vahşet karanlığını yayan burjuva uygarlığının krizlerinin üstesinden gelmek için eleştirel kuram, "insani etkinliğin ussal örgütlenmesini" esas aldı ve kendini "insanların gereksinimlerine yanıt veren bir dünya yaratmadaki tarihsel çabanın kalıcı bir ânı olarak" gördü.[34] Onun öncelikli amacı bilginin artması değil, "insanın köleleştirici ilişkilerden kurtarılmasıdır."[35] Öyleyse, bireyin özgür gelişimi toplumun ussal yapısına bağlı olduğu ölçüde eleştirel kuram, kapitalizmin eleştirisine yerleşir ve kendini sosyalist devrime bağlı hisseder.

Burada bireyin özgürleşimi ve rasyonel bir toplumun kuruluşundaki ikili ilginin gerektirdiği karşılıklı bağlantıyı kavramak önemlidir. Horkheimer, sürekli olarak insanlık-dışı kapitalist bir dünyada top-

---

[32] Horkheimer, "Nachtrag", s. 197.
[33] Horkheimer, "Theorie", s. 185.
[34] Horkheimer, "Nachtrag", s. 193-194.
[35] *a.g.e.*, s. 194.

lumsal ilişkilerin denetimine yabancılaşmış, emek faaliyetinde sömürülen, işsizlik, yoksulluk ve savaşlarla karşı karşıya kalan bireyin güçsüzlüğünü vurgular. Ona göre bireysellik, özgürlük, ussallık ve adalet gibi burjuva toplumunun gururla yücelttiği kavramlar, özgür insan etkinliğinin sınırlarını yadsıyan baskıcı toplumsal düzen tarafından yok edilmektedir. Demek ki eleştirel kuram bireysel özgürlüğü, mutluluğu, yaratıcı eylemi ve gittikçe şiddetini artıran yıkıcı toplumsal düzene karşı oluşan tepkiyi destekledi. İnsanın en yüksek potansiyellerini özgürleştirmek için, bireylerin temel insani ihtiyaçlarını karşılayacakları ve insani potansiyellerini geliştirecekleri yeni üretim ilişkilerinin, yeni toplumsal ilişkilerin yaratılması gerekir. Marcuse' nin söylediği gibi, "insanların toplumsal ilişkilerinde özgürlük ve mutluluk olmaksızın, üretimin en büyük ölçüde artması ve üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılması bile eski adaletsizlikler tarafından bozulmaya devam edecektir."[36]

Görülüyor ki Jay'in atladığı nokta, eleştirel kuramın kökünün Marksist ekonomi politikte bulunduğu ve kuramın sosyalist devrime olan sıkı bağlılığıdır. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli nokta, Horkheimer ve arkadaşlarının Sosyal Demokrat ya da Komünist Partilere egemen olan Marksist ortodoksluğa kendilerini bağlamayışlarıdır; bilimselcilik, ekonomizm, mekanik determinizm, dogmatik materyalizm ve Marksizmin siyasal fırsatçılık amacıyla çarpıtılması onlar için lânetlenmiş eğilimlerdir. Frankfurt Okulu'nun Marksizmi, en iyi biçimde Lukács ve Korsch (ve İtalya'da Gramsci) tarafından geliştirilen eleştirel yeni-Marksizmin bir parçası olarak tanımlanabilir. Kimi zaman Batı Marksizmi ya da Hegelci Marksizm olarak betimlenmesinin nedeni onun Marksizmin Hegelci kökleriyle ilgilenmesi ve Kautsky, Bernstein, Plekhanov ve Lenin'in *Felsefe Defterleri*'ni okumayan ya da görmezlikten gelen Sovyet Marksistlerinin pozitivist bilimselciliğine karşı diyalektiği uygun bir yöntem olarak vurgulamasıdır.[37]

---

[36] Marcuse, "Philosophy", s. 144-145.

[37] Hegel'in Horkheimer ve arkadaşları üzerindeki etkisiyle ilgili ayrıntılı bir araştırmaya, karmaşıklığı ve güçlükleri nedeniyle burada yer vermedim. Enstitü, Hegel'in toplumsal ve siyasal felsefesinin yanı sıra diyalektik yöntemi ve idealist metafiziği üzerinde de sürekli olarak durmuştur. Jay'in, Hegel' in Frankfurt Enstitüsü üzerindeki etkisine üstünkörü eğilmesi hiç de doyu-

1930'lu yıllar boyunca Frankfurt Okulu burjuva uygarlığının dönemsel krizleriyle ilgili dogmatik olmayan, bağımsız ve yaratıcı bir Marksizmi koruyan en önemli bir güç durumundaydı. 1920'lerin başlarında Korsch ve Lukács, Sosyal Demokrat ve Komünist Partilerin kemikleşmiş yorumlarını inceleme altına aldılar. Korsch ve Lukács'ın kuramsal başarıları hem Marx'ın yapıtlarına yeniden dönerek hem de dönemin toplumsal ve tarihsel talepleriyle ilişkili bir zeminde Marksizmi yeniden düşünerek Marksizmin yeniden hayat bulmasına neden oldular. Ne var ki Lukács'ın siyasal ortodoksluğu ve Sovyetler Birliği'ne olan yakınlığı onu radikal yapıdaki yenilikçi *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı yapıtını reddetmek zorunda bıraktı. Öte yandan Korsch' un Komünist Parti'yle yaşadığı siyasal güçlükler ve Marksizmin daha pozitivist nitelikteki bir yorumuna kayışı onun Marksist kuramı eleştirel biçimde geliştirme ve konu üzerinde yeniden düşünme çabasına set çekti. Değişen toplumsal gerçekliğin Marksist bir yorumunu sunmak ve Marksist kuramı dönemin tarihsel durumunun pratik gereksinimleriyle ilişkilendirecek biçimde yeniden çalışmak görevi Frankfurt Okulu tarafından üstlenildi. Öyleyse Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tarihsel rolü, Marksist kuramı yoz ve bayat bir tutuculuk potasından çıkarmak ve onu çok farklı toplumsal ve tarihsel sorunlara uygulayarak kuramı geliştirmek çerçevesinde oluştu. 1930' ların Frankfurt Enstitüsü, yaşayan bir Marksizmin nasıl işlediğini ve geliştiğini göstermektedir. Okulun o dönemdeki en büyük katkısı diyalektik yöntemi yaratıcı bir biçimde geliştirmek, korumak ve aynı zamanda onu toplumsal ve kültürel yaşamın çok çeşitli ve geniş alanlarına yaymaktı. Bu katkı birçok tuhaf uygulamayı da barındırıyordu; Jay'in kitabının başlıca meziyeti de bunları göstermekti.

1930'larda yürütülen dikkat çekici bir dizi araştırmada Frankfurt Enstitüsü yeni sanayi devletine dair bir kuramın taslağını ortaya koydu: Yeni yönetici sınıf, proletaryanın birleşmesi, tekelci kapitalizmde dev şirketlerin rolü, devlet kapitalizmi kuramı, faşizm ve totaliter devlet ve modern toplumda teknolojinin gittikçe artan önemi. Kısacası, Enstitü gelecek kırk yıl boyunca toplumsal kuramı uğraştıracak konularla karşılaştı. Böyle disiplinlerarası çalışanlardan oluşan parlak bir grup, eğer olursa o da nadiren, bir enstitü himayesinde bir araya

---

rucu değildir. Bununla birlikte, konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma başka bir yazının konusu olacak niteliktedir.

geldi; yaratıcı düşünürler grubu bir yandan ortak ilgileri, felsefi kabulleri ve yöntembilimi paylaştılar, ancak öte yandan grubun toplumsal bir eleştirel kuramını geliştirirken ve ortak toplumsal araştırmalara katılırken kendi bağımsızlıklarını sürdürdüler. Bireysel olarak ya da topluluk tarafından yapılan çalışmalar toplu ciltler halinde ya da Enstitü'nün yayın organı olan *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanıyordu; bu çalışmaların günümüz koşullarında bile geçerli olması ilginçtir.[38] Jay'in kitabı bu önemli topluluğu Amerikan okuruna tanıtması ölçüsünde yararlı bir amaca hizmet eder. Öte yandan onun devrimci kavrayışını ve radikal toplumsal değişime bağlılığını çarpıttığı ölçüde Jay, eleştirel kuramın keskin yüzünü köreltmekte ve çağdaş Amerikan entelektüel kurumlarına yönelik meydan okumasını hafifletmektedir.

Enstitü'nün çalışmalarıyla ilgili genel bir değerlendirme ve giriş arzulayanlar için Jay, toplumsal bir psikoloji çerçevesinde Marx ve Freud'un o zamanlar için garip bir karışımı olan okulun otorite ve aile çalışması, Nazizm çözümlemesi, estetik kuramı, kitle kültürü eleştirisi ve 1940'ların ortamında otoriter kişiliğin ampirik yöntemle incelemesi üzerine ayrıntılı bir değerlendirme sunar. Ne var ki, kendisinin tez danışmanı olan ve örneğin bir düşünüre *Bilinç ve Toplum*'da birkaç sayfa ayırdıktan sonra hemen bir başkasına geçen H. Stuart Hughes'un izinde giden entelektüel bir tarihçi olarak Jay, enerjisinin büyük bölümünü Enstitü'nün düşünce ve metinleriyle mektuplardaki dedikodular ve anılar üzerinde tüketiyor. Jay, düşünce, düşünce içindir anlayışıyla, bu düşüncelerin gerçeklikle ya da güncel sorunlarla ilgisine hiç değinmeden entelektüel bir tarih kaleme alıyor. Kişinin eleştirel kuram üstüne bir kitap yazması ancak onun eleştiri ruhundan ve ilintisinden yoksun olması tuhaftır. Asıl sorun tartışma konusu yapılan düşüncelere dair gerçek yorumların ve gelişmelerin pek az olmasıdır. Jay aslında bir tutum takınma riskine girdiğinde bocalıyor. Jay'in anekdotlara dayalı tarihine hâkim olan Frankfurt

---

[38] *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü* (1932-1941) yakın zamanlarda Alfred Schmidt'in önsözüyle dokuz cilt hâlinde yeniden basılmıştır. Hem okulun gelişim çizgisini izlemek hem de Horkheimer, Marcuse, Adorno, Fromm, Benjamin ve diğerlerinin bireysel katkılarını belirlemek açısından yardımcı bir yapıttır. Schmidt'in denemesi *Zur Idee der Kritischen Theorie* adıyla bir cilt halinde yeniden basılmıştır (Münih, 1974).

Okulu'nun mektuplarına, kişisel ilişkilerine, dedikodularına ve önemsiz şeylerine yönelik eski kafalı ilgi de eleştirilebilir. Bu tutumun anahtarı belki de en çok kitabın başlığında bulunuyor: *Diyalektik İmgelem*. Frankfurt Okulu'nun diyalektiğe, imgelemin önemine ve bunun radikal kuram açısından ürünlerine büyük önem verdiği şüphesiz; ama imgelemi eleştirel kuramın merkezine yerleştirmek yanlış bir tutumdur. Aslına bakılırsa Jay, bu başlığı hiçbir zaman açıklamıyor; bana kalırsa düşünce oyunları için kendi tercihlerini ortaya koyuyor ve toplumsal kuram yapma ve eleştirme gibi güç bir görevi üstlenmektense kendi diyalektik imgelemine sığınmayı yeğliyor.

Jay'in Frankfurt Enstitüsü'nün kaynağı ve oluşumuyla ilgili açıklamalarını düzeltmek için bu kurumun başlangıcından 1940'lı yılların ilk yarısına değin toplumsal soruşturma ve değişimle ilgili radikal programa olan bağlılığını vurgulamaya çalıştım. Horkheimer'in ve Marcuse'nin yapıtları yakından incelendiğinde 1930'lu yıllar boyunca Enstitü'nün önde gelen kuramcılarının bu görüşü doğruladıkları görülecektir. Horkheimer'in programlı denemeleriyle ilgili incelemem eleştirel kuramın "klasik" açılımının Marksist kurama ve devrimci praksise olan bağlılığını gözler önüne sermektedir (Marcuse' nin 1930'lu yıllarda kaleme aldığı denemelerin incelenmesi de aynı sonucu verecektir). Her ne kadar sürgün koşulları Enstitü'nün Marksizmi öne çıkarmasına olanak vermediyse de[39] *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanan "Otoriter Devlet"[40] adlı yapıt Horkheimer'in yanılsamasız radikalizminin ulaştığı doruk noktasını gösterir. Enstitü'nün Columbia Üniversitesi'ndeki sürgün döneminde benimsemek zorunda kaldığı örtük dil, eleştirel kuramın Marksist köklerini belirlemekte güçlükler yaratır. Ne yazık ki, Jay, bu güçlüğe katlanmaya yanaşmıyor. İşte bu nedenledir ki biz, Frankfurt Enstitüsü'nün yapıtlarını yeniden okumak ve programı ile düşünceleri üzerinde yeniden kafa yormak zorunda kalıyoruz. Ayrıca böyle bir güçlüğe girmek, aynı zamanda Frankfurt Okulu tarafından başlatılan tasarıların geliştirilmesini gerektirir.

---

[39] Jay, Enstitü'nün 1930'lu yıllardaki radikalliğini gizleme ihtiyacıyla ve gizleme stratejisiyle ilgili örnekler veriyor. Jay, s. 205, 206, 227 vd.

[40] Max Horkheimer, "The Authoritarian State (1940)" *Telos*, 15 (Spring, 1973), s. 3-20.

II

Ancak Eleştirel kuramın başlangıçtaki devrimci düşüncesini kavradıktan sonra, Frankfurt Okulu'nun sonraki geniş ölçekli değişimini algılayabilir ve yorumlayabiliriz. Jay'in 1950 sonrasında Okul'un çalışmalarını ele almaya yanaşmaması eleştirel kuramın güçlü ve zayıf yanlarını değerlendirme çabasını olanaksız kılmaktadır. Jay, Frankfurt Okulu'nun rotasını anlamaya çalışan okuru, yarı yolda bırakmaktadır. Bu nedenle, 1940'larda Horkheimer ve Adorno'nun şaşırtıcı yön değiştirmesi ve bunun nedenleri üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Enstitü'nün başlangıçtaki felsefi niyetinden, programından ve Marksizme olan bağlılığından 1945 sonrasında ayrılmasının (kimisi buna çöküş ve yıkılış da diyebilir) öyküsü toplumsal-tarihsel bir bağlam içinde ele alınmalıdır. Kuşkusuz Nazizm, göç ve savaş, Enstitü üyelerinin kötümserliğinde, yılgınlığında ve praksisten kopuşlarında rol oynayan başlıca öğelerdir. Özellikle bu durum, eleştirel kuramın 1960'larda zirvede bulunduğu bir sırada, Marcuse ile birlikte onun en etkili temsilcileri olarak adı geçen Horkheimer ve Adorno için geçerliydi. Sürgünde, New York ve California'ya dağılmış, toplama kamplarının dışavurumlarıyla canından bezmiş, faşizmin zaferinin gizemini çözmeyi ve antisemitizmi anlamayı takıntı haline getirmiş, Amerika'nın Yeni Cesur Dünyası'nın tüketim toplumunda ve kitle kültüründe yabancılaşmış, kuramlarının devrimci bir dönüşümü öngörebileceği her türlü temelden yoksun kalmış olan Enstitü üyeleri, kendilerini araştırma görevlerine, felsefi spekülasyonlara ve gündelik işlere vermişlerdi. Sürgün koşulları düşüncelerinde kötümser bir havanın esmesine, eleştirel kuramın da daha negatif olmasına yol açmıştı.

Marksizme olan bağlılıkları Marksist devrim kuramının aracı niteliğinde olan ve devrimci, hattâ ilerici güç olarak hizmet gören sanayi proletaryasının başarısızlığıyla sarsılmıştı. Marcuse, 1934'te kaleme aldığı "Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizme Karşı Mücadele" başlıklı denemesini şöyle bitiriyordu: "Bu felsefenin mirasını içinde taşıyan işçi hareketinin yazgısı, bugün belirsizlik bulutlarıyla kap-

lanmıştır."[41] Daha önce de Horkheimer, *Dämmerung*'ta işçi hareketinin parçalanıp Sosyal Demokrat ve Komünist kamplara bölünmesiyle ilgilenmiş ve Marksist partilerin faşizmin yükselişini durduramayışı ve aynı şekilde Nazizmin birçok işçiyi barındırması ile sarsılmıştı. Gerçekten de, 1930'lar Marksist radikaller için bir çöküş dönemi oldu: Nazizmin zaferi, İspanya İç Savaşı'nda ilerici güçlerin yenilgisi ve Enternasyonal Tugay'ın dağılması, Stalinist Rusya'da yargılamalar ve kamplar, Hitler-Stalin Paktı, II. Dünya Savaşı ve toplama kampları –bütün bu barbarlık arasında sosyalizm hafif bir parlaklıkla yanan umut feneri olmuştu. Amerika'da devlet kapitalizminin yeni özellikleri, burjuvazinin rekabetçi tekelcilerin kendi başlarına üstesinden gelemeyeceği işleri üstlenen ve yürüten hükümet, devlet müdahalesinin en azından şimdilik kapitalizmin çelişkilerini ortadan kaldıracağını gösteriyordu. Enstitü üyeleri Yeni Düzen üzerine pek az şey yazmış olmalarına karşın, hükümet programlarının hiç olmazsa bir ölçüde büyük bunalımın ekonomik krizini hafifletmekten sorumlu olduğunun bilincindeydiler. Dahası, Amerikan işçi sınıfı gittikçe artan bir hızla sistemle bütünleşiyor, kitle kültürü ve tüketim çılgınlığıyla büyüleniyor ve toplumsal denetimin yeni teknolojik biçimleriyle yönetiliyordu. Enstitü'nün *Önyargı İncelemeleri* projesi için yürütülen Amerikan işçileri üstüne ampirik araştırması yalnızca yaygın ırkçılık ve antisemitizmi değil, aynı zamanda köklü komünizm karşıtlığını da açığa çıkardı: Amerikan propaganda aygıtı çalışmıştı ve Soğuk Savaş döneminde işçi sınıfını radikal düşüncelere karşı şartlandırmayı sürdürmüştü. ABD'de Marcuse ve bir ölçüde de Adorno ve Horkheimer dünya egemenliği için insanlığı tehdit eden yeni tarihsel canavarlık döneminin başladığını fark etmişlerdi.

Şu sorunun sorulması kaçınılmazdı: Marksizm nerede ve nasıl hata yapmıştı? Birçok göçmen Marksist kesinlikle inancını korudu. Bloch, Brecht, Grossmann, Eisler ve diğerleri sosyalist bir toplumun kurulmasına ne gibi bir katkı yapabileceklerini görmek için Doğu Almanya'ya döndüler. Diğerleri, örneğin Marcuse, Ernst Fischer ve Lucien Goldmann hiçbir zaman Marksizme bağlılıklarını tamamen yitirmediler; ancak Marksist kuramın tarih tarafından yadsınmış görünen veya en azından sorunlu hale gelmiş bazı öğretilerini sorgula-

---

[41] Herbert Marcuse, "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State", *Negations,* s. 42.

dılar ve mevcut durumla uyumlu olabilecek şekilde Marksizmi yeniden canlandırmak ve güncellemek için uğraştılar. Birçok entelektüel yirminci yüzyılın ilk yarısındaki felâketleri ve Soğuk Savaş'ın sorunlarını Marksist kuramın küresel ölçekte açıklayabileceği ve geç sanayi toplumunun sorunlarını en iyi sosyalizmin çözebileceği sonucuna ulaşarak Marksizme sarılmışlardır. Biliyoruz ki diğerleri Marksizmi "başarısız bir Tanrı" olarak gördüler ve şiddetli anti-komünistler oldular. Bu dönemde Adorno ve Horkheimer, Marksizmin köklerini ve temelini sorgulayacak ve eleştirel kuramın daha önceki konumunu radikal bir şekilde değişikliğe uğratacak ortak bir çalışmaya giriştiler. Onların yeni konumu en açık bir biçimde her ikisinin ortak çalışmaları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nda ve Adorno'nun *Minima Moralia*'sında görülür.

Bu yapıtların daha önceki eleştirel kuramdan kopuşa işaret eden birkaç ayırıcı özelliği bulunmaktadır. Frankfurt Enstitüsü hiçbir zaman kitleler için kolayca sindirilebilir diziler yazmamış olmasına karşın, sürgünde Horkheimer ve Adorno'nun artan ölçüde seçkinci tarzda yazdıklarından hiçbir kuşku yoktur. Onların dinleyicileri açıkçası *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin Homeros, Aydınlanma, de Sade, Kant, Nietzsche vb. aracılığıyla tarihi yeniden okuyan, zorluğunu takip edebilecek kültüre sahip küçük bir entelektüeller grubuydu. Onların sorgulamaları kültürel üstyapının en yüksek düzeyinde yer aldı ve ekonomik temelle veya gerçek tarihle (Hegel veya Heidegger usulü düşünceler gerçek tarih olarak görülmezse) pek az ilişkisi vardı. Kesinlikle Marksist entelektüellerin, eğer herhangi bir ciddi toplumsal ve kültürel etki yaratma niyetini taşıyorlarsa, böyle çapraşık, kendi içinde dolaşık bir tarzda yazmaları için pek az mazeret bulunur. Öyleyse, sürgünün zorlayıcı koşulları ve onların yalnızlıkları eleştirel kuramın daha sonraki eski kafalı doğasını şekillendirecek bir tarz değişikliğini tetikledi.

İkinci olarak, Horkheimer'in ve Adorno'nun çalışmaları her türlü devrimci niyeti terk etti. Özgün eleştirel kuram, gördüğümüz üzere, kuram-praksis ilişkisini kendi kurucu taşı yapmıştı. Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı yazısını dinginci, düşünümsel felsefeleri iğneleyerek sonlandırdı: "Kendi içinde huzur arayan bir felsefenin eleştirel kuramla ilişkisi yoktur."[42] En azından 1930'lardaki

[42] Horkheimer, "Nachtrag", s. 200.

eleştirel kuram çalışmaları bireyin özgürleşmesine ve mutluluğuna ve sosyalist bir toplumun kurulmasına yönelik özgürleşimci bir ilgi ile şekillendi. Bu devrimci niyet onun felsefe, sanat, Nazizm ve aile üstüne tüm çalışmalarında bulunabilir. Buna karşın, 1940'larda Frankfurt Okulu üyeleri daha rasyonel bir sosyalist toplumun arzulanabilirliği inancını terk ettiler ve rasyonelliğe ve toplumun rasyonelleşmesine bile saldırdılar. Araçsal bir rasyonelliğin yeni, teknolojik açıdan daha karmaşık bir tahakküm aracı olarak hizmet gördüğü ve toplumun artan rasyonelleşmesinin daha fazla tahakküme, yönetime ve köleliğe yol açabileceği sonucuna vardılar.[43] Kuşku yok ki, özgür bir toplumun kurulması ihtimaline yönelik umutsuzluk ve kötümserlik onların Marksist radikalizmi terk etmelerine yol açtı. Böylece onların kuramı her türlü praksisten giderek daha fazla geri çekildi ve devrimci umut ve radikal praksisten ziyade pasifliği ve kabullenmeyi içerdi ve ima etti. Horkheimer'in felsefi azizi olarak Marx'ın yerini Schopenhauer aldı ve Adorno'nun negatif diyalektiği hiç olmadığı kadar negatif oldu ve dünyayı değiştirme amacından vazgeçti. Marx'ın Feuerbach üstüne On Birinci Tezi unutuldu ve praksisin hiçbir şekilde gerçekleşemeyeceğine dair karamsarlık galip geldi.

Üçüncü olarak, onların 1940'lardaki çalışmaları daha önceleri kabullendikleri Marksizmin belli başlı kavramlarına karşı saldırıları içerdi. Artık asıl konu sınıf mücadelesinden ziyade insan ve doğa arasındaki mücadeleydi. Kapitalizmden ziyade uygarlığın hastalığının ve hoşnutsuzluklarının kökeni olarak gördükleri doğanın tahakküm altına alınması projesinin eleştirisini ilerlettiler. Çözümlemelerinde tarihin itici gücü doğanın tahakküm altına alınması projesi ve teknoloji oldu; teknolojik rasyonellik bu projenin eleştirilen aygıtı haline geldi (bkz., *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki Homeros üstüne düşünceler). Kapitalizm doğaya tahakküm bağlamına yerleştirildi, birçok tahakküm biçiminden biri olarak görüldü. Üstelik Marksizm de kendilerinin saldırdığı Aydınlanma geleneğinin içinde bulunmaktaydı. Jay'in belirttiği üzere: "... Frankfurt Okulu yalnızca geride ortodoks Marksist bir ideoloji kuramının izlerini bırakmadı, aynı zamanda

---

[43] Diğer konular gibi Adorno ve Horkheimer'in eleştirel kuram aşamasında ele aldığı bu konu da karmaşıktır. Burada yalnızca daha önce savundukları daha rasyonel, sosyalist bir toplum yaratma niyetinden nasıl vazgeçtiklerine değinmek istedim.

Marx'ı örtülü bir şekilde Aydınlanma geleneğine yerleştirdi. Horkheimer'in *Dämmerung*'daki gibi erken bir zamanda sorguladığı, Marx'ın emeğin insanın kendini gerçekleştirme tarzı olarak merkezîliğini aşırı vurgulaması bu argüman için başlıca nedenlerden biriydi. İnsanın örtük bir şekilde *animal laborans*'a indirgenmesi, doğanın insan sömürüsünün bir alanı olarak şeyleşmesidir suçlamasında bulundu. Marx kendi yolunda ilerleseydi, tüm dünya 'devasa bir cezaevi atölyesi'ne dönüşebilirdi. Aslında, onun yirminci yüzyılda takipçileri olduklarını iddia edenlerin işlediği baskıcı teknolojik kâbuslar, Marx'ın kendi çalışmasının içsel mantığından tamamıyla ilişkisiz hale getirilemez." (s. 259)

Adorno ve Horkheimer, Marksizme olan önceki bağlılıklarından oldukça uzaklaşmışlardır. Bu konumlar ve genel bir kötümserlik ve kayıtsızlık ruh hali sonuna kadar onlarla birlikte kalacaktır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki tarih kavrayışı Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'daki yıkıcı tarih felsefesi için bir temel sağlayacaktır –Marcuse'nin yine de çok geçmeden bu felsefeden kısmen vazgeçeceği bir yorum. Nihai olarak, onların doğanın tahakküm altına alınmasına yönelik seçeneği ve insanlığın yabancılaşmasına çözümleri *doğayla uzlaşma*dır: Dingin ve hattâ mistik çağrışımlar taşıyan bir ideal. Onların irrasyonalizm, nahif Rousseaucu veya barbarca faşist doğa tapınmasına karşı nefretleri ve Engels'in doğanın diyalektiğine (Jay, bu kavramı s. 267 vd. açıklamaya çalışır) yönelik eleştirilerinin ışığında, doğayla uzlaşmaktan ne kastettikleri açık değildir. Her halükârda, böyle bir ideal devrimci praksisten ve sosyalist bir toplum kurma projesinden çok uzağa çekilmiştir.

Frankfurt Okulu'nun özgün eleştirel kuramını 1940'larda değiştirmesinin diğer bir yönü başka çalışmalarla birlikte *Otoriteryan Kişilik*'i üretecek olan ampirik *Önyargı İncelemeleri* başlıklı çalışmada açığa çıkar. Bu ampirik çalışmalara katılan birçok grup ve bireyle işbirliği yapabilmek için Jay, işbirliğinin en fazla uzlaşmanın kuram kavrayışında yapılması gerektiğini belirtir. Ancak toplumsal araştırmanın ampirik boyutu ve kuramın eşzamanlı düşüşü ve aynı zamanda (otoriter kişiliğe karşıt bir kişilik tipinin geliştirilmesinde) liberal demokrasinin dili için onların devrimci dilinin kısılması üzerindeki bu yüksek vurgu, bana göre bu dönemdeki başlıca kuramsal çalışmalarındaki kadar önemli bir değişiklik değildir. Jay'in işaret ettiği üzere, Almanya'ya dönüşleri ile birlikte onlar "eleştirel rasyonalistler"

(yani yeni-pozitivistler) ile büyük metodolojik anlaşmazlıkla (*Methodenstreit*) pozitivist amprisizmin bir eleştirisine giriştiler. Üstelik öldükleri güne dek kuramın diyalektik kavranışını savundular. Kuram ve olgu, sosyoloji ve psikoloji arasında uzlaşmacı bir dengeyi başarmaya çalıştılar ki, bu aslında onların 1940'lardaki araştırma projelerindeki ampirik ve psikolojik yönlere eğilmelerini sağlamış olabilir. Öyleyse eleştirel kuramın 1940'lardaki ampirist sapması en iyisi kendilerinin önyargı, antisemitizm ve otoriter kişilik çalışmalarıyla çevrelenen özel koşullara özgü geçici bir taviz olarak görülebilir. Bu onların kuram anlayışındaki herhangi bir gerçek değişime işaret etmez.

Her ne kadar sürgündeki güç koşullar Horkheimer ve Adorno'nun 1940'lı yıllarda eleştirel kuram yorumlarında radikal değişikliklere neden olduysa da, aleni bir Marksist bakış açısını terk etmeleri ve devrimci pratikten geri çekilmeleri kısmen de olsa, baştan beri varolan eleştirel kuramın kendine özgü kimi özelliklerinin yoğunlaşması ile açıklanabilir. Daha 1930'larda ortodoks Marksizmle zayıf bir bağlantıları, karamsarlık ve kültürel elitizm izleri ve siyasal pratikle kararsız bir ilişkileri bulunmaktaydı. Horkheimer ve iç-çevre gerçekten de hiçbir zaman Marksist kuramın ayrıntılı bir yorumunu geliştirmedi. Horkheimer'in Marx görüşü, makalelerine yayılmış bir şekilde orada burada bulunur ve onun Marksizmi kendine uyarlaması oldukça seçmecidir. Adorno zamanını Marksist kuramdan çok Kierkegaard, Hegel, Husserl ve Heidegger'in felsefelerini açığa çıkarmakla (ve eleştirmekle) geçirdi. Her ne kadar Marcuse'nin çalışması Marksizm üzerine hiç bitmeyen bir düşün olsa da, kendisinin vurguları ve Marksizm görüşü sürekli değişti. Kuramcıların iç-çevresinden hiçbiri Marksist iktisat üzerine pek yazmadı ve hepsi başından beri felsefenin genelleştirmelerini daha ayrıntılı ampirik araştırma uğraşına tercih ederek çok az bilimsel çalışma yürüttü. 1930'larda nadiren bilim karşıtı konumlar almalarına ve program niteliğindeki makalelerinde sürekli felsefe ve bilimin, kuram ve ampirik verilerin sentezinden bahsetmelerine karşın, iç-çevre kuramsal pratikte neredeyse yalnızca felsefi eleştiriyle ve kuramsallaştırmayla meşgul oldu. Ve birçok Marksist konum almalarına karşın, aynı zamanda Kantçı, Hegelci ve hattâ Nietzscheci konumlar da benimsediler.

Tuhaf bir şekilde, Marcuse'nin büyük hayranlık duyduğu ve göz kamaştırıcı şekilde çözümlediği Marx'ın ilk felsefi yapıtları Horkheimer ve Adorno'nun pek ilgisini çekmedi. Emek ve emeğin yabancı-

laşması üzerindeki vurguyu önemsizleştirmelerinin, aynı şekilde yabancılaşan emeğin yok edilmesi projesine dair belirgin ilgisizliklerinin 1945 sonrası eleştirel kuramda ortaya çıkacak hem kuramsal hem de siyasal sonuçları bulunmaktadır. Emeğin merkezîliğinin reddi, açıkça Adorno'nun geç dönem çalışmalarında ve örtük bir şekilde Horkheimer'de ortaya çıkacak öznelci bir antropolojinin gelişmesine yol açtı. Habermas'ın 'sapmaları' da kendisini, Marksist insani varlığın ve toplumsal dünyanın kurulmasında emeğin merkezîliği doktrinini kabul etmeyi reddetmeye götürülebilir. Siyasal açıdan emeğin merkezî öneminin inkâr edilmesi, emeğin özgürleşmesinden ve böylece işçi sınıfından, emek mücadelesinden ve proletaryanın siyasal özgürleşmesinden uzaklaşmayı gerektirir.

Başlangıçtan itibaren, aslında eleştirel kuram, proletarya ve siyasal pratiklerle muğlak bir ilişki sürdürmüştür. Kesinlikle, eleştirel kuramı siyasal mücadelenin kuramsal silahı olarak tanımlayan bazı programlı beyanlar bulunmaktadır. Horkheimer "eleştirel kuramcının işi", "bağlı olduğu düşünceler doğrultusunda savaşmaktır. Düşünce bu mücadeleden bağımsız, ondan ayrı bir şey değildir"[44] diyordu. Üstelik eleştirel kuram sıklıkla kuramsal alandaki çabalarını proletaryanın siyasal savaşımıyla ilişkilendirme yoluna gitmiştir –bu noktayı Horkheimer, daha sonraki tepkisel konumundan sıkıntı duyarak itiraf etmiştir.[45] "Felsefe ve Eleştirel Kuram"da Horkheimer, eleştirel kuramı proletaryanın sosyalizm mücadelesiyle ilişkilendirir ve hattâ işçi sınıfının örgütlenmesini över: "Geleceğin özgürlük ve kendiliğindenliğiyle ilgili şeyler, her ne kadar her türlü disiplin başarma ihtiyacında temellenmiş olsa da, mücadele verenlerin örgütlenmesinde ve topluluğunda ortaya çıkar."[46] Ancak aynı zamanda, Horkheimer ve meslektaşlarının devrimci bir güç olarak proletarya konusunda kuşkuları bulunmaktadır: "(Eleştirel kurama) rıza gösterecek güvenilir bir toplumsal sınıf henüz pek yok" der ve işçi sınıfının bilincinin "halihazırdaki ilişkiler bağlamında yozlaşabileceği(ne) ve ideolojik olarak çökebileceği(ne)" dikkat çeker.[47] Ve bir ölçüye kadar böyle oldu;

---

[44] Max Horkheimer, "Felsefe ve Eleştirel Teori", *Kritische Theorie*, 1 (Frankfurt am Main, 1968), s. 165.

[45] Bkz., Max Horkheimer, Jay'e "Önsöz", s. xi, xii.

[46] Horkheimer, "Kritische Theorie" s. 166.

[47] *a.g.e.*, s. 190.

yoksa faşizm bu kadar kolaylıkla zafer kazanamazdı. Öyleyse faşizm tarafından yenilmiş Alman işçi sınıfının gerçek durumu kısmen eleştirel kuramın işçi sınıfı örgütlenmesinden ve pratiğinden giderek uzaklaşmasını açıklar. Bu mesafe en baştan beri varolmasına karşın, faşizmin boğucu hâkimiyeti yoğunlaştıkça ve ileri kapitalist toplumda işçi sınıfının eklemlenmesi hızlandıkça genişleyecektir.

Şimdi, kesinlikle birileri Enstitü'nün siyasal yalnızlığını göç koşulları altında sınıf mücadelesine yönelik karamsarlıklarından dolayı suçlayabilir, ancak onların siyasal pratiğe katkıda bulunmakta başarısız olmaları aynı zamanda "yadsımanın yadsınması"nı öne sürmeyi reddetmelerinde temellenmiştir. Yani onlar belirli bir alternatif önermeyi reddederek kapitalizmin somut yadsınması için hiçbir somut öngörüde bulunmadılar. Durup dinlenmeden, alternatifin yalnızca mücadelenin kendisinden türeyeceğini ileri sürdüler. Marksizmin siyasal ve ütopyacı boyutunun böylece feda edilişi ve herhangi bir özel devrimci pratik veya alternatifin tarafını tutmanın reddedilişi eleştirel kuramın giderek daha çok negatif ve giderek daha az pratikle (*praxis-bezogen*) ilgili olmasına yol açtı. Eleştirel kuram gerçek siyasal eyleme yöneldiği zaman daima Schopenhauerci bir karamsarlık ânı ve kararsızlık duygusu sergiledi; Horkheimer'in geç konumunda bu doruğuna ulaştı: Herhangi bir siyasal eylem ne olursa olsun yalnızca sistem tarafından yutulacak veya ona eklemlenecektir ve böylece ortadan kaldırılacağı düşünülen sistemi güçlendirmeye hizmet edecektir.

Üstelik eleştirel kuram başlangıcından itibaren, bütünüyle olmasa bile büyük ölçüde, siyasal bir ayaklanmanın somut bir silahı olarak hizmet görecek bir kuram geliştirmekten çok saf bir kuram geliştirmeye yönelmiştir. Onların ilk başkanı Carl Grünberg açılış konuşmasını, Enstitü'nün Frankfurt Üniversitesi'nin çerçevesine katılmaktan mutlu olduğu ve "bilimi ilerletmek ve böylece bu üniversitenin ününü ve Frankfurt'un ününü arttırmak"la meşgul olacağı şeklinde garip apolitik bir bildirimle tamamladı.[48] Hiç de devrimci bir mücadele çağrısı değil! Enstitü'ye hakkını vermek için, onların Marksist kurama katkısı etkileyicidir ve çoğunlukla birincil derecede önemlidir ancak onlar hiçbir zaman verili siyasal bir pratiğe doğrudan bağlanmadılar.

---

[48] Grünberg, "Festrede", s. 15. Ayrıca *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde tümüyle siyasal-olmayan birçok bildirim yer almaktadır.

Horkheimer ve Adorno'nun Frankfurt'a döndükten sonra Enstitü'nün 1950 sonrasındaki çalışmalarının bir muhasebesi, özellikle Horkheimer'in, savaş sonrası yerleşik Alman entelektüel kurumlarıyla bütünleşmesi bağlamında gittikçe artan oranda muhafazakârlığını ve teslimiyetini daha fazla açıklayabilir. Jay, faşist bozgundan bazı kahramanlar çekip kurtarmaya istekli Alman halkı ve öğrencileri tarafından Horkheimer'e abartılı bir şekilde kahraman gibi davranıldığını kaydeder. Onların sistemde karşılaştıkları yeni tehlike Horkheimer ve Adorno'nun, radikal öğrencilerin kendilerinin daha önceki kuramlarını kargaşalı 1960'larda kullanıma koymaları karşısında duydukları dehşeti açıklayabilir. Eklemlenmiş, kabul edilmiş, yerleşik kurumların bir parçası halini almış olarak Frankfurt Enstitüsü, Alman kültürü için yeni bir süsleme haline gelmişti ve üyeleri itibarlı kürsülerin gururlu sahipleri ve yaygın bir coşku odağıydılar. Bununla birlikte, Horkheimer'in başlangıçtaki radikalizminden ayrılmasının ve dine, muhafazakârlığa, kötümserliğe ve diğer burjuva kavrayışlarına dönmesinin derinliğini açıklamak oldukça güçtür. Örneğin, "Eleştirel Kuram Dün ve Bugün" başlıklı 1970 tarihli bir makalede, savunma harcamasını destekledi, öğrencilere İran şahına karşı gösteride bulunmamalarını söyledi ve neredeyse her bir sayfada öğrenci radikalizmine ve Marksizme saldırdı.[49] Maalesef, bu makale artan derecede dinde kendine bir sığınak bulmaya çalışan ve ABD'nin Vietnam'daki rolünü destekleyerek, Kızıl Çin'in "sarı tehlike"sine karşı uyararak ve Soğuk Savaş'ta anti-komünist bir duruşu benimseyerek inanılmaz derecede gerici siyasal konumlar üstlenen geç dönem Horkheimer'in tipik özelliğidir. Kesinlikle, Horkheimer'in anti-komünizme ve gericiliğe dönüşü yakın zamanlardaki entelektüel tarihin oldukça garip olgularından biridir.

Enstitü'nün, Jay'in yazmadığı 1950 sonrası döneminin bir muhasebesi artık, sıkı bir biçimde konuşursak, Frankfurt Okulu'nun bir değerlendirmesi değil, onun parçalanmasının ve dağılmasının hikâyesi olacaktır. Çünkü 1940'lardan sonra programlı kuramsal veya felsefi anlamda herhangi bir "Okul" yoktur, daha ziyade her biri çoğunlukla radikal bir şekilde çok farklı felsefi ve siyasal yönlerde kendi

---

[49] Bkz., Max Horkheimer, "Kritische Theorie gestern und heute", *Gesellschaft im Ueburgang* (Frankfurt am Main, 1972). Bu koleksiyona "Horkheimer im Untergang" olarak başlık konabilirdi.

yoluna giden dağılmış bir grubun bireyleri vardır. Okula baştan sona farklılıklar ve gerilimler hâkimdir, bunların birçoğunu Jay şöyle kaydetmiştir: Birkaç örnek verecek olursak, Marksizme yönelik, felsefi bir antropolojide emeğin rolüne yönelik, Marx'ın *1844 Elyazmaları*' nın önemine yönelik, devlet kapitalizmi ve Nazizm çözümlemesine yönelik farklılıklar. Bununla birlikte, belli bir kuramsal ve program birliği ve aynı şekilde paylaşılan siyasal bakış açıları ve sürekli bir grup etkileşimi ve tartışması hâlâ mevcuttu. Her bir taslak, grup tarafından okundu, tartışıldı, üzerinde düzeltmeler yapıldı ve ondan sonra basıldı; öyle ki, Leo Löwenthal'in deyişiyle *Toplumsal Araştırmalar Dergisi,* "Enstitü'nün düşüncelerini yansıtan bir platform olmaktan çok değişik fikirlerin sergilendiği bir forum"du (s. 26). Üstelik Jay'in belirttiği gibi, Enstitü üyeleri yalnızca kendi ortak amaç ve programları dolayısıyla değil, paylaşılan bir yazgı ve paylaşılan bir sürgün duygusuyla da bir araya geldiler (s. 31). Ancak Enstitü üyeleri zaten sürgün yıllarında dağılmışlardı ve savaş sonrasında Adorno, Horkheimer ve Pollock Almanya'ya dönmeyi tercih etmişlerdi, öte yandan Löwenthal, Marcuse ve Neumann ve diğerleri Amerika'da kalmayı yeğlemişlerdi. Birlik ve beraberlik günleri sona ermişti. Enstitü'yle Frankfurt'a dönenler daha önceki radikalliklerini nefretle reddedenler oldu (bazı bakımlardan Adorno bir istisnadır).

1950 sonrası dönemdeki dağılma ve kuramsal ayrışmalar göz önüne alındığı zaman, Frankfurt Enstitüsü'nün tarihi onun en gözde üyelerinin ve öğrencilerinin gelişiminin tarihi olmak durumundadır. Bu tarih bana göre Enstitü'nün baştaki devrimci amaçlarına bağlılığına en sâdık kalan Herbert Marcuse'nin kayda değer gelişiminin izlerini taşır. Eleştirel kuramın düşüşü ve başkalaşımı, kendisinin Schopenhauer'la, dinle ve anti-komünizmle flörtü kesinlikle Enstitü tarihinin düşük noktalarını oluşturan Horkheimer'de izini bulur. Ve hiddetle ciltler dolusu yapıt veren, çok çeşitli konuları ele alan Adorno' nun, bana göre kaba nitelikteki çalışmalarındaki patlamanın izini sürmek nahoş bir görevdir. Kendisi kimi zaman topluluğun en radikal üyesi olarak görünür, bir başka dönemde ise teslimiyette Horkheimer'e yaklaşır ve kendine özgü belirsizlik bulutlarına dalar. Onun birçok çalışması yine de mükemmeldir ve özenli bir incelemeyi hak

eder.[50] Öte yandan Jürgen Habermas'ın Enstitü'den yavaşça kopuşu ve Max Planck Enstitüsü'nün başına geçişi gibi zor bir durum bulunmaktadır. Habermas'la bir karşılaşma *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'in şifresini çözmek zorundadır ve Habermas'ı onun eleştirel kuramı bir iletişim kuramı olarak geliştirmesinde, teknoloji, geç kapitalizm, dil, kimlik, toplumsallaşma ve sıkı-çalışan kafasından sürekli fışkıran diğer projeler üstüne düşüncelerinde takip etmek durumundadır.[51] Son olarak, bu yazılmamış tarih Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer, Oskar Negt ve Frankfurt Okulu'nun daha genç kuşakları tarafından eleştirel kuram geliştirme çabalarıyla ilgilenmelidir.

Yöneltilmesi gereken önemli kuramsal ve siyasal soru Okul'un kuramının geç 1960'larda radikal öğrenciler kuşağınca benimsenmesidir. Bu öğrenciler erken eleştirel kuramı ve Marcuse'nin onunla ilgili geç dönem yorumunu kendi radikal siyasetlerine bir dayanak oluşturmak için kullandılar; bu durum Adorno, Horkheimer ve Habermas'ı çok şaşırttı ve zamanlarının ve enerjilerinin çoğunu onu eleştirmeye ayırdılar. Diğer yandan Marcuse hem Avrupa'da hem de Birleşik Devletler'de öğrenci hareketini destekledi ve öğrencilerle dayanışma içinde olduğunu açıkladı. O halde eleştirel kuram, öğrenci hareketinde nasıl bir rol oynadı? Hareketin başarısızlığa uğraması kısmen eleştirel kuramın takındığı tutumlara atfedilebilir mi? Veya eleştirel kuram Leninizme, ortodoks Marksizme karşı geçerli bir alternatif olabilir mi? Son çözümlemede Frankfurt Okulu'nun konumunun güçlü ve zayıf tarafları nelerdir? Bu sorular bizlerin Amerika' daki durumumuzla nasıl bir ilişki içindedir? Bu sorular yeni yeni sorulmuş; çok azı yanıtlanmıştır. Ne var ki Martin Jay'in sormayı akıl etmediği ancak Frankfurt Okulu'yla ilgili ileride yapılacak araştırmalarda sorulması gereken bu sorular büyük önem taşımaktadır.

---

[50] Bkz., "Introduction to Adorno", *Telos*, 19 (Spring, 1974); makale Adorno'nun radikal toplumsal kurama katkısını vurgular. Ayrıca bkz., benim aynı sayıdaki Adorno'nun *Jargon of Authenticity* yapıtıyla ilgili incelemem.

[51] Frankfurt Okulu'nun kuruluşunun ellinci yılı anısına düzenlenen bir konferansta Habermas, kendisinin şimdi eleştirel kuramın "uzağında" (*jenseits*) olduğunu belirtti; eleştirel kuram onun görüşüne göre şimdi Alman kültür tarihinin bir parçasıdır ve "bilimin" mevcut "statüsü"ne ait değildir. Habermas'm konferansının metni için bkz., *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 Temmuz 1974.

1940'lı yıllardaki sürgünün toplumsal ve tarihsel koşullarının, 1950 sonrasındaki Almanya'nın yerleşik kurumlarıyla bütünleşmenin ve aynı zamanda kökenlerindeki kuramsal pozisyonların eleştirel kuramın çöküşüne neden olduğunu ileri sürdüm. Horkheimer ve Adorno'nun daha sonraları takınacakları tutumun tohumları onların ilk yapıtlarında bulunabileceğinden, onların gelişiminde belli bir sürekliliğin izi sürülebilir. Ancak kırılmalar gözden kaçırılmamalıdır! Ve onların erken çalışmalarındaki radikalliği göremeyen Jay, aynı zamanda eleştirel kuramın "kahramanlık dönemi"yle savaş sonrası dönemdeki "felç oluşu" arasındaki karşıtlıkları da görememiştir. O halde Jay'in değerlendirmesinde, ne Frankfurt Okulu'nun çalışmalarındaki radikal toplumsal kurama yapılan canlı katkı kavranabilmektedir ne de onların konumlarındaki eksiklikleri keşfedebilmekteyiz; halbuki bu, mevcut toplumsal durumla ilgili bir eleştirel toplum kuramını daha fazla geliştirmek için bizi daha önce dile getirdiği şeylere dönmeye ve onu radikal toplumsal değişimin bir silahı haline getirmeye zorlar.



Adorno & Horkheimer

*AYDINLANMANIN DİYALEKTİĞİ*Nİ ALEGORİ OLARAK OKUMAK*



Willem van Reijen

Odysseus'un gemisinde Sirenlere karşı alınan tedbirler Aydınlanmanın diyalektiğinin önsezili alegorisini oluşturur (Horkheimer ve Adorno, 1972: 34).

Jürgen Habermas (1983), Aydınlanmanın ve demokrasinin ideallerinin gerçekleşmesine tipik bağlılıkla, 'Mit ve Aydınlanmanın Birbirine Dolaşması' makalesinde Horkheimer ve Adorno'nun (1972) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni çözümler. Habermas (1983: 412) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni, kültürel modernliğin rasyonel içeriğinin adil bir değerlendirmesini sağlamakta başarısız olmakla eleştirir. Bu eleştiriyi geliştirirken Habermas üç noktaya değinir: (1) Horkheimer ve Adorno'nun kabulünün aksine, bilimin ve onun içsel öz-yansımasının daima teknik açıdan yararlı bilgi üretiminin ötelerini zorladığı; (2) kitabın çağdaş demokratik devletlerde –onların eksikliklerini fark etmesine karşın– hukuk ve ahlâkın evrensel temellerinin atıldığını ihmâl ettiği; ve (3) âdetlerden ve çıkar yönlerinden özgürleşen modern sanatta merkezsizleşmiş bireyselliğin kendini göstereceği özgürlük alanlarının yaratıldığını dikkate almadığı. Habermas'ın, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin modernliğe adil davranmadığı şeklinde bahsettiği

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* *Theory, Culture & Society*, 1988, cilt 5, s. 409-429.

üç nokta bunlardır. Güç ve geçerlilik arasında bir ayrıştırma yapma olanağını gizlemekle, 'Evet' ve 'Hayır' önermeleri bağlamında bir duruş almak için ilgimizi anlamsızlık durumuna zorlar. Modernlik ve postmodernlik üstüne tartışmadaki temel anlaşmazlık noktası burada belirlenir. Bu noktaya açıklık kazandırmak için, en azından bir anlamda, bu makalede totalitenin anlamsızlığını sorgulamakla, düşünceye dair metaforik betimleme ve kalıplarından alegorik betimleme ve kalıplara bir geçiş olduğuna işaret edeceğim. Modernlik felâket olur. Daha ileri giderek, Benjamin'in trajedi çalışmalarının (*Das Trauerspiel*) bu bakış açıları için önemli bir esin kaynağı oluşturduğunu ve herhangi bir kimsenin Barok ve postmodernlik arasında alegori yoluyla bağlantı kurabileceğini tartışmak istiyorum. İlk olarak, tezimin merkezî konusu olarak *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni ele alacağım ve Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni yorumlayışını irdeleyeceğim; ikinci olarak ayrıntılı şekilde alegori, melankoli ve postmodernlik arasındaki bağlantıları tartışacağım ve nihayet bu temaları daha fazla aydınlatmak amacıyla Odysseus kısmını sunacağım.

1. Öz-Yıkım Olarak Modernleşme

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Horkheimer ve Adorno, 'burjuva uygarlığının mevcut çöküşünde bilimin yalnızca işleyişinin değil, anlamının da sorunlu hale geldiğini' ifade ederler (Horkheimer ve Adorno, 1947: XI). Olumlayıcı bir bilime saldırılarıyla ve tek-boyutlu kültür ve toplum eleştirileriyle birlikte Habermas'a göre yazarlar, modernleşme sürecini Aydınlanmanın öz-yıkım süreci olarak çözümlerler. 1944'te bu fragmanların yazılıp kitap olarak bir araya getirildiği zamanda, böyle karanlık bir bakış açısı geliştirmek için somut gerekçelere sahip olmalarına karşın bugün, Habermas'ın Dubiel'i takip ederek yaptığı gibi, onların bakış açısının artık muhafaza edilemeyeceği kabul edilmelidir. Her şeye rağmen, Habermas'ın belirttiği gibi bugün, Nietzsche'nin post-yapısalcı restorasyonunun etkisiyle, neredeyse birbiriyle değişebilir şekilde birbirine benzer tutumlar ve konumlar üretilir (Habermas, 1983: 406). Habermas, bu yer değiştirebilmeyi engellemek ister. Bu karışıklığın temeli Habermas'ın makalesinin başlığında zaten değinilmiş olan, mit ve Aydınlanmanın birleşmesinde bulunmalıdır. Aydınlanmacı bakış açısıyla, düşünce burada mitin karşıtı ve karşıt gücü olarak anlaşılabilir. Karşıt olarak anlaşıla-

bilir, çünkü argümanın bugün herhangi bir dogmatik gelenekten çok daha güçlü olduğu görülmüştür; karşıt-güç olarak anlaşılabilir, çünkü eylem için itici güç haline dönüşen bireysel olarak kazanılmış anlamlandırmalar yoluyla kolektif güçlerin büyüsünü parçalamayı amaçlar. (Habermas, 1983: 406)

Dogmadan argümana, kolektif güçten bireysel anlamlandırmaya yönelişteki değişiklik, geri dönülemez bir şekilde mit kompleksini Aydınlanma kompleksinden ayırır. Habermas'a göre, o zaman Horkheimer ve Adorno, mit ve Aydınlanmanın gizli suç ortakları olduklarından kuşkulandıkları zaman, zorunlu olarak bilimsel, felsefi ve siyasal-kültürel başarımlara başvururlar (Habermas, 1983: 406). Yine de şimdilik "kavramın çelişkili doğum sancıları"ndan vazgeçmek istemeyişleri onları kendileriyle çatışmaya zorlar; onların konumları açıkça tartışmaya açık incelemeye dayanamaz. Düşüncenin çürüdüğünü ileri süren kişi artık bu yargısını düşünceye başvurarak haklılaştıramaz. Habermas tarafından bir çıkmaz olarak nitelenen bu durum, modernliğin temel özelliği olan farklılaşma süreçlerinin ihmâl edilmesinin ciddi bir sonucudur: Hukuk (ve ahlâk) alanı, bilim (ve onun uygulanması) alanı ve sanat alanı. Farklılaşmayla birlikte araçsallaşmanın, yani araç-amaç rasyonelliğinin özerkleştiği ve ona aşırı değer yüklendiği doğrudur, ancak bunlar karşı çıkılmaksızın kabul edilmezler. Habermas'a göre modernlik, araçsal düşüncenin büyüsünü bozmak için kendisinin güç-potansiyelini kuşanır. İşte tam olarak alanların bu farklılaşması, bizlerin 'Evet-Hayır' konumlarını almamızı sağlar. Herhangi bir kimse, diğer bir ifadeyle, fiilî güç ilişkilerinin meşru olup olmadığını, egemen fikirlerin haklılaştırılıp haklılaştırılamayacağını tartışabilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde mit ve Aydınlamanın birbiriyle birleşmesi o halde bakış açısında zaten etkili olan, bir yandaki fiilî güç, dogma ve kolektiften diğer yandaki tartışma ve bireysel olana geçişi zayıflatır.

Kurban etme konusu Horkheimer ve Adorno'ya, mit ve Aydınlanmanın nasıl karşılıklı birbirlerine girdiğinin örneğini sağlar. Onların gözünde tanrılar için hediye sunmak oldukça simgesel bir aşırı hesaplamadır ve fiilî olarak az veya çok değersizdir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, insanlık ve onların tanrıları arasına en baştan rasyonel hesaplama kurnazlığı girmiştir. Öte yandan, etkinlik ve kârlılığa dönük yönelim ve haklılaştırmaların ilk olarak bizim çağdaş düşünme ve eylemlerimizde ilk sırada geldiğini ifade ederler –ve herhangi

bir kimse bunların aynı zamanda yapısal önemdeki ilkeler olduğunu bile söyleyebilir. Bunu daha somut olarak öz-sakınım örneğine bakarak düşünebiliriz. Bizim tarih-öncemizde, hilekârlık kurban eylemiyle ilişkilidir ve kişinin kendini korumasını amaçlamıştır. Rasyonel düşünümün mitsel düşünceye bu sızışı, kişinin değişime maruz kalmaktan korunmasının bir sonucudur. Burada eylem araçları hem biçim hem öz bakımından amaçlara egemen olur. O böylece korunması gereken kişinin kendisine karşı yönelir. Kendini-doğrulama yalnızca kendini yalanlama değildir, fakat aynı zamanda öz-yıkımdır (Horkheimer ve Adorno, 1947: 71; 73; 86).[1] Bu öz yıkım yoluyla kendini yeniden yapılandıran kendilik, alegorinin şimdi dayandığı antitez ânı (momenti) olarak anlaşılmalıdır. Kendilik doğayla, insan hemcinsiyle ve Tanrı'yla mimetik bir ilişki içinde bulunur; ancak şimdi daha uzak, hattâ kendini uzaklaştıran bir tutum üstlenmeye başlamıştır. Burada, yaşamı yaşamaya değer kılan ve insanlığa saygınlık ve şeref katan her türlü değerle özdeşleşmeye bir son verilmiştir. Bu tür değerlerin yerini hesaplama almıştır.

Ancak, hâkimiyet ve rasyonellik çelişkili mekanizmalar olarak varolmalarına karşın, araçların hâkimiyeti aynı zamanda hâkimiyetin eleştirisini ima etmektedir (Horkheimer ve Adorno, 1947: 51). Bu aşamaları tamamlamış olduktan sonra, Aydınlanmanın öz-düşünümsel olduğunu söyleyebiliriz. Habermas'ın ifade ettiği gibi o, amaçlar-araçlar rasyonelliğinin her türlü değer yönelimleri üstündeki artan ve nihayet total hale gelen hâkimiyetinin orantısız gelişmesini eleştirir. Ancak Habermas'a göre, onun eleştirisinin neden ve yöntemlerini kendi içinde geliştiren Aydınlanmanın potansiyelidir. Güç ve doğrunun düzeylenmesi ancak kendine doğru bir Aydınlanma tutumunu benimseyen bir düşünce biçimiyle yeniden canlandırılabilir.

Horkheimer ve Adorno, buna rağmen bir adım daha ileri giderler ve Habermas'a göre bu çok uzak bir adımdır; onlar Aydınlanmadaki düşünümselliğin ikinci bir örneğini yaratırlar. İdeoloji eleştirisinin kendisinin, şimdi, doğruyu üretme kabiliyetinden yoksun olduğundan kuşku duyulmalıdır (Habermas, 1983: 415, 418). Yine de –Habermas'ın kabul ettiği gibi– Horkheimer ve Adorno, sürekli bir Ay-

---

[1] Burada onlar, kişisel-korunma yoluyla çözülen tahakküm ve baskı altına alınınış özün, yaşamın tam olarak korunması gereken çok önemli gücü olduğunu belirtirler.

dınlanma niyetini muhafaza ederler: Onların amacı güç ve geçerliliğin artık birbirinden ayrılmadığı bir durumda yaşadığımızı insanlığa göstermektir. Ve burada Habermas, Horkheimer ve Adorno'nun daha önce geliştirdiği eleştiriyi araçların amaçlardan ayrılmasına, onların kendi argümanına karşı yönlendirir. Horkheimer ve Adorno'daki aklın öz-eleştirisinin kendini akıldan ayırdığı ve kendini akla yabancılaştırdığı sonucuna varır; böylece o temelsizdir ve kendi öz-yıkımıyla sonuçlanır (Habermas, 1983: 415; 418). Habermas'a göre aklı güç ile özdeşleştirmek ve bununla birlikte eleştirinin olanaklılığı ve haklılaştırılabilirliğiyle ilgili iddiayı sürdürmede ısrar etmek –açıkça bu ifadeye göndermede bulunarak– bir paradokstur. Hâkimiyet ve açıklamanın özdeşliği Habermas'a göre, dogma ve hâkimiyetin hermetik buluşmasını parçalamanın olanaksız olduğunu ima etmektedir. Bu total ideoloji kavramı için olduğu kadar ideolojinin totalleştirici kuşkusu için de geçerlidir.

Habermas *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni geleneksel eleştirinin arka planına karşı okur. Yabancılaşma ve yanlış görünüm, Hegel'in düşünce ve gerçekliğin kavram dolayısıyla hareketi biçimindeki spekülatif diyalektiği aracılığıyla açığa çıkarılabilir. Önerme, yani sözlü olarak ifade edilen yargı, Habermas'a göre argümanların meşruluğunun birer değerlendirmesi olarak 'Evet' ve 'Hayır' konumlarının uyarlanmasına olanak sağlar.

Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı* ile sosyal bilimlerin gelişmesinin ve Batı Avrupa siyasal sistemlerinin, çatışmalara yönelik tartışmacı çözümlerin olumlu bir değerlendirmesi ışığında tamamen yeniden-yapılandırılmasını önermektedir. Kendisi hiçbir zaman polemiklerden korkmadan birçok makalede bu değerlendirmeyi savunmaktadır. Bu makalelerde ve *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda ortak olan şey anlamanın bir aracı ve özü olarak dile yaptığı göndermelerdir. Burada, yine de Habermas, sadece algılama, deneyim ve düşüncenin değil, dilin kendisinin bozulduğunu kabul eden Nietzsche ve onun yeni-yapısalcı takipçileri gibi felsefecilerle tartışmaya girişir.

Kolaylık açısından, bu felsefecileri postmodern olarak adlandırabiliriz. Onlara göre, doğrunun açığa vurulmasının bir aracı olarak yorumsamacı, aşkın ve diyalektik metodolojiye başvurmak artık öyle hemen mümkün değildir (yine de bu zorunlu olarak mutlak imkânsızlık anlamına gelmez). Onlar hiçbir söylemsel ve dilsel çıkarıma ve bilinç oluşumuna güvenmezler, çünkü bu, dilin kendi içinde gerçek-

leşmektedir. İşaret ve anlam arasındaki ilişkinin kendi içindeki her türlü mantığı çözen yapısal dilbilim aynı zamanda felsefi açıdan varlıkları farklılıklara ayrıştırmaktadır.

Eğer insanlığın ve onun şeyler ve insan ilişkileriyle ilgili yargılarının özsel belirlenimini oluşturmak artık olanaklı değilse, eğer her şey yalnızca ilişkisel bağlamlarda kavranabiliyorsa o zaman, artık dilin gerçek olmayan bir tutarlılığı yalnızca çatışmacı tartışma düzeyinde değil, aynı zamanda kavramsal çözümlemenin sonucu olarak öne sürmesi sorunu doğar. Habermas böylece yanlış biçimde, kavramsal çözümlemenin her türlü yargı için yıkıcı olan kendini-yalanlamaya dönüşeceğini varsayar. Böyle, söylemsel çözümlemeden ne fazlasını ne de azını başarabileceğini iddia edemez: Yani, kendi doğal ve toplumsal ilişkisi içinde insanın öz-düşünümsel mecazi betimlenmesini.

Son tahlilde, günlük gözlemlerden hiç de aşağı kalmayacak şekilde, bütün bilimsel tanımlar metafor niteliğinde kalır. Herhangi bir bilimsel dilin belirli metaforların seçilmesine dayandığı gerçeğinden, son zamanlardaki felsefi ve epistemolojik tartışmaların sonucu olarak, kuşku duyulamaz. Bu paradigma çerçevesinde, yalnızca Nietzsche'nin iç görüsüne epistemolojik açıdan yeni bir doğrulama sağlayan Mary Hesse'ye saf olguların olmadığına dair referansta bulunacağa benziyoruz. Hesse, olguların daima 'kuram yüklü' olduğunu söyler. O halde kuramlar, gerçeklikle, eğer başka bir bakış açısı benimsenirse farklı tanımlanabilecek gerçeklikle ilgili belli iyi tanımlanmış bakış açıları olarak anlaşılmalıdır. Doğal bilimlerde, en iyi veya en kısa yoldan matematiksel hesaplama biçiminde modellenen tanımı 'doğru' olarak adlandırmak için bir uyum ya da uyumlaştırılmış bir anlaşma bulunmaktadır.

'İnsanî bilimler' bildiğimiz gibi belirli bir tanımın seçiminde farklı ilkeler takip ederler. Yalnızca iki uç örneğe değinelim: Birisi (yeni-) Aristotelesçi, siyasal açıdan muhafazakâr bir doğa felsefesini takip edebilir, diğeri söylemsel, siyasal açıdan demokratik bir Aydınlanma felsefesini tercih edebilir. Postmodern olarak niteleyebileceğimiz düşünümleri her iki seçeneğin meta-eleştirisi olarak ele almayı tercih ediyorum. Onlar bizim tüm tanımlarımızın mecazi niteliklerini açığa çıkarırlar. Yine de eleştirilen bu iki seçenekte aynı zamanda, sistemli epistemolojik bakış açısının esas bir içerikle, toplumumuzun ve kültürümüzün, Habermas'ın da işaret ettiği patolojik olguların teşhisiyle ilişkili olduğunu hatırda tutmak zorundayız. Bu teşhis Habermas'ın

açıkça ele aldığı üzere, daha önce bahsedilen uç örneklerden çok daha radikal bir niteliği haizdir. Gerçeklik ve kurgunun ayrılmasının –daha genel terimlerle dile getirirsek– artık genelde kabul gören bir kesinlik ile sürdürülemeyeceği düşüncesini içerir. Bunun olumlu bir değerlendirme ifadesi değil fakat teşhis anlamına geldiğini belirtmeliyiz. Yine de Habermas, toplumsal ilişkilerimizin soyutlamalarda buharlaştığı ve bu soyutlamaların gerçeklik haline geldiği gerçeğinin kuramsal ve pratik olarak kabul edilmesini talep eder. İfadelerin doğruluğu için metafizik kanıtlardan veya uzlaşmadan güvenilir ölçüt çıkarsama olanağıyla ilgili kuşkuculuk, onun normların herhangi bir tartışmacı veya uzlaşmacı temelini yadsımasıyla uyuşur.

Öte yandan, postmodern bakış açısı insanlığın veya söylemsel davranışların doğa-bağımlı belirlenimlerine başvurmaya ya hiç izin vermez ya da pek az izin verir ve böylece yukarıda bahsedilen uç örneklerin her ikisine de karşı durur. Bu yine de –Rorty'nin sözcükleriyle– Lyotard'ın da savunuyor gibi gözüktüğü 'insanlığın sosyal demokrat söyleşisi'ni (veya daha ziyade dönüşmesini) dışlıyor gözükmez. Ne olursa olsun, rasyonelliğin tekelci iddialarını artık savunmak makul görünmemektedir. İfadelerimizin ve düşünce modellerimizin mecazi niteliğine yönelik duyarlılığın, postmodernlik tarafından dile getirildiği gibi, radikal öz-kuşkuculuğun ortaya çıktığı zamanlarda arttığı kolayca gösterilebilir. Artan belirsizlik gittikçe uzak görünmeye başlayan geçmiş üzerine düşünmeye yol açar (Belki, geçmişin bu kaybedilişi çağdaş düşünce ve sanatta büyük oranda belirsizliğe katkıda bulunmuştur şeklindeki karşıt spekülasyon da geçerlidir).

Tartışmamı özetleyecek olursam: Bilgimizin mecazi içeriğine yönelik bugünlerde artan duyarlılık temelinde, bilginin statüsünü değerlendirmemizde niteliksel bir değişiklik gözleniyor. Habermas'a göre ve onun bu denli geniş modernlik kanısını paylaşacak olursak, şu veya bu yargının doğruluğuna dair kuşkular mümkün veya zorunlu bile olmasına karşın, Batılı rasyonelliğin bütün çerçevesindeki yanlış hükümlerin düzeltilmesi de zorunludur. *İletişimsel Eylem Kuramı* (Habermas, 1981, 1984) hem kuramsal hem de pratik bakış açısıyla, modernliğin genel çerçevesini sorgulamaya açmadan bu tür düzeltmeler için kuramsal bir temel sunmaktadır. Bu durumda, karşıtlıklar ve çelişkiler kuşatıcı bir bütün dâhilinde aşkın, diyalektik veya iletişimsel-kuramsal muhakeme temeline yerleştirilebilecektir. Ayrı zihinsel faaliyetlerin mecazi statüsü, bilginin kendi mecazi statüsüyle uyum-

suz değildir. Yalnızca şu veya bu yargının somutluğuna yönelik değil fakat daha kesin olarak temellerin sağlamlığına dair kuşkunun radikalleşmesi yargılarımızın, bir anlam bağlamında, birbiriyle ve esneyen bir anlam ile ilişkili metaforlar olarak görülmemesi gerektiğinin fark edilmesine yol açabilir. Sonrakinin kaybı yalnızca bir alegori biçiminde anlaşılabilir. Zaten göreceğimiz gibi, alegori çelişkilerin birbiriyle birleştirilemez ve uzlaştırılamaz olarak tanımlandığı bir biçimdir. Onları çözecek hiçbir simgesel düzen yoktur. Postmodern düşünürlere göre, gerçeklik kadar bilgimiz de yalnızca alegori bağlamında anlaşılabilir.

2. Alegori, Melankoli ve Postmodernlik Arasındaki Bağlantılar

Makalenin geri kalan kısmında Barok ve postmodernlik arasında içsel bir yakınlık olduğunu göstermeye çalışacağım.[2] Modernlikten

[2] Barok'la ilgili literatür ve tanımların aralığı çok geniştir. Bu metinde, yine de ben sanat tarihindeki anlaşmazlıklarla ilgilenmiyorum: 'Barok'u hem bir çağa hem de tam olmasa bile sistematik ve kültürel-felsefi çağrışımları olan tarz da kullanıyorum. Heinrich Wölfflin'in (1965) Roma Barok mimarîsiyle ilgili çalışması böyle bir yorum için bize temel sağlar. Kendisinin Rönesans'a açık sempatisiyle Wölfflin, yalnızca Rönesans'la çelişki içinde olmayıp aynı zamanda bizim zamanımızın yönelimleriyle uyumlu olan Barok'un temel özelliklerini ayrıntılı olarak inceler. Wölfflin, Rönesans'ı keskin çizgiler çekmenin, soğukkanlılığın, varlığın, uyumun, tamlığın (1965: 75), sezginin (1965: 70) bir çağı ve tarz veya biçimi (1965: 1) olarak tanımlar. Buna karşı Barok, biçimsizi ve serbesti (1965: 1), herhangi bir düzenleme ölçütü olmaksızın oluş veya hareketi, gerilimi, zevk ve eksikliği (1965: 75), sezgi yerine huysuzluğu (1965: 70) temsil eder. Bütün bu özelliklerde bizim zamanımızın gerçekliğini postmodern veya post-yapısalcı tanımları olarak ifade edilebilecek durumun kendine özgü niteliklerini bulmak zor olmayacaktır. Wölfflin böylece Barok sözcüğünün çok iyi bilinen etimolojisine atıfta bulunmaktadır. Aynı şekilde Barok, doğal bir incinin düzenlenmemiş biçimine, ancak aynı zamanda mantıksal açıdan çelişkili bir çıkarıma da işaret etmektedir. Benzer anlamların zarfları şunlardır: Capriccioso, bizarro, stravagante (1965: 9). Wölfflin, Rönesans'a karşıt olarak Barok çağına bir kuramın eşlik etmediğini düşünmektedir. Barok'a yönelik bu karşı çıkış yoluyla Barok'un niyetinin ne olduğu daha da açığa çıkar: Bu, hareket halindeki her şeyi koruyan ve onlara işaret eden birbirine kavuşturulamaz çelişkilerin temsil edil-

mesidir. Barok, yeryüzü ve cennet arasındaki çelişkiden kaynaklanan huzursuzluğu temsil eder. Ayrıca o, doğal yaşamın geçiciliği ve ruhun ölümsüzlüğünden kaynaklanan uyumsuzluk ve duyguların bir sonucudur. Beden ve irade birbirinden ayrılır. İnsan kendi bedenine hâkim değildir artık. Her bir hareket benzer bir deyişle nitelenmelidir: Sınırlarımış hareket. Böylece kubbelerin ünlü resimlerinde boşluk bırakmak için hiçbir sınırlama yoktur ancak bulutların arasından geçip gökyüzünün ebedi ışığının çaktığı ânı yakalama eğilimi vardır. Ancak aynı zamanda irkilmiş sütunlar da hareketi gösterirler; sakin yaşam, akıl almaz bolluk ile ölümlülüğün *kederi*'ni karşılaştırır; vücutlar ağır görünür ve eğer bu ağırlık iyi örülmezse giysiler muazzam bir etki uyandırır. Vücudun kısımları birbiriyle uyum içinde (*contraposto*) değildir (Wölfflin, 1965: 67). Wölfflin Medici'lerin tapınaklarındaki üzüm bağlarına özel bir önem verir. Kompozisyon bakış açısıyla, bütün resimlerin ve binaların ortasının boş olduğu dikkati çeker. Wölfflin'in Barok'la ilgili belirttiği özellikleri özetleyecek olursak, çağdaş bir filozofun çizebileceğine yakın bir resim çizebiliriz. Kısacası, bütünü kucaklayabilecek ne bir temel vardır, ne bir merkez, ne de orta bir yer. Her şey bir hareket içindedir ancak birçok çelişkili hareket bulunmaktadır. Açık bir aklın takip edebileceği hiçbir belirli çizgi yoktur. Mimarîde ve aynı şekilde kültür sanayinde hacimli, etkileyici ve yıkıcı olanla karşılaşıyoruz. Bütün kuralsız, eksik, kaotik görünmektedir; bu hem görüşü hem de düşünceyi kavranamaz, hayâl edilemez, ebediyen kapsanamaz ve zarif olana yöneltir (1965: 71). Bir zamanlar Winckelmann'ın 'yüce yalınlık ve dingin büyüklük' olarak adlandırdığı şey kovulmuştur. Wölfflin, del Te (Mantua) sarayındaki raf pervazların üzerinde biçimsiz kaya parçaları bulunan devlerin odasına işaret eder. "Odaya kaos hâkimdir" (1956: 32). Katı akıl değil, düş gücü istenir. Belki, Wölfflin'in Barok'un temeli olarak sanattan daha ilgili şeklinde düşündüğü şey: "Sanat, insanların olmak istedikleri şeyi sağlamaya çalışır" (1965: 62).

Goethe'ye göre de Sembolik yönteme karşı alegorik yöntemle Barok'un yetersizlikleri üstüne tartışmak önemi haizdir. Kendisinin 279. özdeyişinde Goethe, şiir için sembolikleştirici ve alegorikleştirici yöntem arasındaki, daha sonraki tartışmalar için yaşamsal olacak farkı ifade eder. Goethe burada, Schiller'e karşıt biçimde, kendisinin sürekli 'zarte Differenz' (hassas farklılık) olarak adlandırdığı şeyi geliştirir. "Bir şairin yalnızca, özel içindeki geneli aramasıyla genel içindeki özeli araması arasında büyük farklılık vardır." (bu tartışma için bkz., Sørensen, 1979; Hübscher, 1922) Sørensen, Goethe'nin gerçek şair olarak nitelediği sembolleştirici şairin özel içindeki geneli araması gerektiğini gösterir. Alegorileştirici şair, buna karşın, genele ilâve olarak özeli de bulmaya çalışır. Genel –der Sørensen– yalnızca onun öznel bilincinin ürünüdür.

postmodernliğe bu geçiş sürecinde anahtar kişiliklerden biri Walter Benjamin'dir. O, Baudelaire'in şiirindeki alegorik özün izini sürdü ve modernliğin, kendi gelişiminin zirvesine tırmandığı zaman, alegoriye dönüştüğünü gösterdi. Benjamin'in (1977) kendisinin *Alman Trajedisinin Kökeni*'nde gelişen alegoriye ilgisi bunu oldukça açık bir biçimde gösterir. Ancak Horkheimer ve Adorno da alegori ve modernlik arasındaki bu ilişkiyi keşfettiler ve bu konuyu *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde açıkça ayrıntılı olarak aktardılar.

Her ne kadar sanatsal ifadesini Barok'ta bulan on altıncı yüzyılın kendi çağına ait belirsizlikleriyle, bugünün postmodern kafa karışıklıkları arasında büyük farklılıklar bulunsa da, aynı zamanda ortak olan bir şeyler de vardır: Alegoriye yönelik ilgi ve dünyamızın alegorik olarak kurulduğu kabulü. Walter Benjamin'in *Alman Trajedisinin Kökeni*'nde alegori kavramını ve Dürer'in 'melankoli'sini yorumlaması bir örnek sağlamaktadır.

Benjamin kendi düşünümünün merkezine matemli kişilik ve Dürer'in çevreye saçılmış kullanılmayan eşyalarla yaptığı resimlerde temsil edilen *vita activa* arasındaki çelişkiyi taşır. Warburg'a oldukça karşıt biçimde o, 'melankoli'yi yaratıcı süreçteki bir duraklama olarak değil fakat daha ziyade tüm insani eylemlerin kibirliliğinin cisimleşmesi olarak yorumlar. Yıkım ve parçalanmayı da benzer şekilde yorumlar; tarihin diğer simgeleri gibi onlar da tarihin, her şeyin kurtuluş ve teselliyle ilişkili olduğu ancak kurtuluşun olanaksızlığını ve tesellinin yokluğunu pekiştiren bir tarihin, *facies hippocratica*'sıdır. Benjamin'in öngörüsünün temeli budur: "Yalnızca umudu olmayanlara umut verilir." Tarihi korumaya almak beyhude bir çabadır. Benjamin'in yaptığı gibi alegori içinde antikiteden bir kişiyi (veya bütün olarak antikiteyi) aktarmak, antikite ve bugün arasındaki birbirine kavuşturulamaz boşluğu doğrular. Geçmiş geri döndürülemez bir şekilde geçmiştir; ve bugün dahi, nahif olarak kabul edildiğinde, mevcut durumun bir parçası değildir. Zamanın her iki boyutu gitmiştir ve onun yerine önerilebilecek açıklayıcı veya kavramsal türde hiçbir özeti yoktur. Benjamin, orada melankolinin beşeri bir günah olarak tanımlandığı Hıristiyan geleneğe göndermede bulunur. Burada melankoli Tanrı'nın unutulmasının karşılığıdır ve daha fazla kedere, üzüntüye, kara kara düşünmeye, halsizliğe, uyuşuk kalbe işaret eder (bkz., Steinhagen, 1979: 666-685). Melankoliklerin ve alegoriklerin iki türü vardır: Biri akademisyen, düşünür, sanatçı ve dahilerin bilen

kişiliğinde, diğeri de yönetici, tiran ve yönetimdeki görevlilerin eyleyen kişiliğinde görülür.

Steinhagen (1979), öznelliğin nesnelliği öncelemesi konusunda hem bilen hem de yönetenin ortak görülmesinin Benjamin'in erken çalışmalarının temel özelliği olduğunu düşünür. Daha sonraki Baudelaire üstüne çalışmalarında ve tarih felsefesi üstüne tezlerinde öznelliğin bu önceliği değişimin soyutlanması ve meta aracılığıyla nesnel açıdan verili olanın tahakkümü ile yer değiştirmiştir.

Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğim. Buna rağmen alegori, öncelikle düşüncenin bir yaratısı olarak açıklanmalıdır. Alegori her şeyden önce ölü nesneler (ki buna insanlar, ölümlü varlıklar da dahildir) üzerindeki gizli, ayrıcalıklı bilgiyi ve zorbalığı ifade eder (Steinhagen, 1979: 671). Alegorik kişinin vahiyle ilişkisi kopmuştur; o yalnızca geçici dünyayı, cismani şeylerin dünyasını görebilir. Ona göre, kendi çelişkilerinin çözülmesine izin vermeyecek bir şekilde doğa tarihe, tarih doğaya dönüşür (bkz., van Reijen, 1986).

Steinhagen'in haklı olarak belirttiği gibi, alegorik kişi şeylere sadık kalan bir materyalisttir; o ayaklanmaz ve yeni bir düzen kurmak için çalışmaz, daha ziyade sadece isyan eder. Mutlak bir yolla her türlü aşkınlığı yadsır, geçiciliğin alanını mutlaklaştırır ve kendi egemenliğinin ve onun gücü üzerine kurulan 'düzen'in içini boşaltır. Ona kalan kayıp düzeni simgeleyen çelişkilerdir: Parçalanmalar, yıkıntılar, cesetler (Benjamin, ölüm bakış açısıyla, ceset üretiminin yaşamın anlamı olduğunu söyler). Bu bakış açısı postmodern felsefenin merkezî temalarıyla beklenebilecek koşutluklar kurar. Burada, öznenin ölümünün savlanması biçiminde insanlığın kendisinin şeylere anlam atfettiğine inandığı ancak yakından bakıldığında bunun bir hata olarak foyasının ortaya çıktığı teşhisi yapılır. İlâhî vahiy alanının on altıncı ve on yedinci yüzyılın alegorik/melankolik karakteri açısından anlamını yitirmiş olması gibi, postmodern aktör de anlama sabit, cismani bir atıfta bulunmanın olanaklılığı konusunda kuşkuya düşmüştür. Rasyonel düşünce, siyaset ve kültür alanındakinden hiç de az olmayacak şekilde anlam alanındaki bir tiranlığı dile getirir. Nietzsche ve Heidegger'e atıfta bulunan bir eleştiri bu tiranlığı ve her bir ideolojiyi yok eder. İster toplumsal gerçeklik düzeyinde ister metin düzeyinde veya metnin kendisinde olsun, geleneksel olarak anlam ve düzen şeklinde görülen şeyler kendisini, şimdi kendini mutlak olarak yerleştiren bir öznenin gayri meşru tasarımı olarak gösterir. Anlamın

yıkımı egemen anlam-verici bir kişi olarak öznenin yıkımına işaret eder. Anlam olduğu müddetçe, o –Derrida'nın düşündüğü gibi– bir yapının ürünüdür veya daha doğrusu 'Farklılık'ın, yani bir gecikmenin, işaretler arasındaki farklılığın bir ürünüdür.[3]

Alegori figürü parçalara, yıkıntılara, kısacası geçici dünyaya anlamını verenin özneler olduğunu; ancak bu anlamın bir düşüş ve çürüme olduğunu ifade eder. Çürüme kargaşası içinde anlamlı görülen her şey ve aynı şekilde anlama atıfta bulunan her şey süpürülür. Anlama, mutlaklık atfetme eylemi öz-yıkıcı görünür. Ve hattâ kurtuluş umudu bu yıkımdan zarar görür. Alegori eleştiriyle eş anlamlıdır, ürünün ve onun kendi işlemlerinin küçük düşürülmesidir.

Steinhagen, Benjamin'in alegori kavramında bir gelişme fark eder. *Trajedi* kitabında (Benjamin, 1977) alegori, düşünceler tarihine yerleştirilmiş olmasına karşın, şimdi maddi üretim temeline, yani kapitalizme yerleştirilmektedir (Benjamin, 1985). Diğer bir ifadeyle alegori, şimdi toplumsal olarak düşünülmüş bir ürün olarak görülmelidir. Şeylerin değerinin düşürülmesi ne doğaya ne de özneye kadar geri götürülür fakat meta-üreten bir topluma veya tam olarak metanın kendisine kadar götürülür (Steinhagen, 1979: 675). Metanın şeylerin değerini diğer herhangi bir nesneden daha fazla düşüreceği söylenebilir. Marx'ı takip ederek, Benjamin, pazar-temelli bir toplumda artık-kullanım değerinin (malların niteliksel belirleniminin) bir mesele olmadığını fakat değişim değerinin olduğunu ileri sürer. Emeğin ürünlerinin meta olarak sunulması onların değerinin düşmesiyle örtüşür –fetişlere dönüşürler. Bu çözümleme son zamanlarda Baudrillard tarafından radikalleştirilmiştir (1982). Metaların işaretlere dönüştüğü yerde, Horkheimer ve Adorno'nun belirttiği gibi (1947: 5), düşünceler zaten metalara ve dil de onların övgüsüne dönüşmüş olur. Bu değer düşmesinin bir maliyeti vardır; simge ve gerçeklik birbirine kavuşamayacak bir yarıkla birbirinden ayrılır. Gerçeklik ve kurgu ayrıştırılamaz hale gelir. Benjamin'in Baudelaire'in şiirinde keşfettiği şey bu durumun sanatsal ifadesidir.

Craig Owens (1980) 'Alegorik İçtepi' makalesinde, faydalı bir şekilde resme özel atıfta bulunarak, alegorinin bazı temel özelliklerini

---

[3] Manfred Frank (1987), bireylerin mecburiyetin ötesinde, simgeler ve 'farklılıklar'ın hiçbir şekilde kendiliğinden anlam üretemeyeceğine işaret etmiştir.

betimledi. Benjamin'i takip ederek, o da kendi değerlendirmelerinin temeline, geçmiş ve bugün arasındaki ilişkiyi yerleştirir. Alegorik sanat zaten yıkılmış olan şeyi tasfiye eder. Öte yandan bu tasfiye, tarihsel unutulma içinde ortadan kaybolma tehlikesi içinde bulunan şeyi korur. Sonuçta alegori geçmiş ve bugün arasındaki çatlağa yerleşmiştir. Geçmiş ve bugün hayâl edilemeyecek bir uzaklığa taşınır ve mecazi konuşacak olursak yerleşmiş olduğumuz 'merkez'i boşlukta bırakır. Alegori, imgeler ve suretler keşfetmez ancak onlara el koyar. O yolla, bu imgeler devamlı başka imgelere dönüştürülür. Alegori daima bir şeyleri farklı ifade eder. Alegorik işlemler o halde yorumsama veya yenileme olarak değil fakat anlamın yer değiştirilmesi ve tamamlanması eylemi olarak görülmelidir. Benjamin (1977), *Alman Trajedisinin Kökeni*'nde melankolik bakış altında nesnenin alegoriye dönüştüğünü, onun ölmüş bir şey gibi korunduğunu gösterdi. Nesnelerin kendi içlerinde hiçbir anlamı yoktur sadece çıkarsanmış anlamları vardır.

Tarihin *facies hippocratica*'sı, onu bir yıkıntı veya parçada bulduğumuz gibi bugünü, (insan) doğasının geçiciliği ve aynı zamanda unutuluştan kurtarma ânı haline getirir. Bu kurtuluş, Benjamin'in nitelemesiyle bu 'koruyucu eleştiri', psikolojik değil ontolojik türde bir kurtuluştur.

Aynı zamanda doğrular ve yalanlar, *promesse de bonheur* (mutluluk vaadi) sanattır. Alegori sanatın tamamlanmamış çalışmasını yedek olarak tamamlar ancak onu, aynı zamanda yeni bir tamamlanmamışlığa sürükler, böylece mevcudiyetin ontolojik yokluğunu doğrular. Sanat çalışması tamamlanmamış olarak, onsuz kesin bir anlama (mevcudiyete) ulaşma olanağı bulunmayan şifresi çözülmesi gereken bir parça veya yıkıntıdır. Bu daimi tekrarlayan anlam, değişime olduğu kadar alegorilerdeki anlamın törensel boyutuna da işaret eder. Alegori kendini ve bizleri anlatım biçimi ve özünden ötelere yerleştirir, klasik biçim ve öz birliği zorunluluğunu yakınlaştırır, yapı kavramını dinamik bir öğe ile doldurur ve dondurmak üzere sıraya dizer.

Bu işlem en açık şekilde Benjamin'in 'geçmişi anmak' olarak adlandırdığı durumda görülür. Antikite imgesinin üzerine çağdaş bir imge eklenir ve bu işlemde bir alegori oluşturulur. Bir imge veya metin ikiye katlandığında daima bu gözlenir. Bu durumda bizler birini diğeri yoluyla görmeye, bir metni diğeri aracılığıyla okumaya zorlanırız. Barok'un boyama alegorileri, Eski ve Yeni Ahit, trajedi ve *Trau-*

erspiel, tüm silinmiş parşömenler gibi, bu tür kopyalardandır. Kendimizi burada metinlerle sınırlandıracak olursak, o zaman bu çoğaltmayı metin ve yorumcu arasındaki ilişki biçiminde de düşünebiliriz. Bir metin bir yönüyle yorumdur ve bunun tam tersi de geçerlidir; birine diğerinin üzerinde bir öncelik tanımaksızın, birini açıkça metin olarak, diğerini de tartışmasız bir şekilde metin olarak düşünmek mümkündür. Aynı zamanda her bir metin kendi kendisinin yorumu, eleştirisidir (Bunun bir örneği Jorge Luis Borges tarafından sağlanmıştır; kendisinin 'Pierre Menard...' öyküsünde *Don Quixote* metni iki rol üstlenmiştir).

Bu yolla, her bir metin kendine bir şeyler katar, anlattığı hikâyenin üstünde ve ötesinde kendi kendisinin yorumlayıcı eleştirisini – kendi ekini– sağlar. Bu ek –söylemsel olarak anlaşılan, bilgi aktarımına yönelen– metnin taşmasına yol açar; bu, aynen Barok'un taşkın olması gibi, onu taşkınlığa götürür. Ortaya çıkan fazlalıkta, Barok sakin yaşamında göründüğü üzere, bu fazlalık mânâsızlık (boşluk) olarak belirginleşir.

Bu, alegorinin *Querelle des anciens et des modernes*'de önerildiği gibi ne *Anciens* olarak, ne de içinde anlamın 'korunduğu' yorumsamacı bir işlem olarak yenilenmeyle ilgili olmadığı anlamına gelir. Alegori metnin kendi içinde bulunan karşıt uzlaşmaz okumalar arasında gidip gelen sürekli bir huzursuzluktur. Bu, farklı okuyucuların keyfî anlamlandırmalarından değil, metinden, tam olarak onun 'fazlalığından' dolayıdır. Bu, belli bir tek okumanın *olamayacağını* söylemek anlamına geliyor. Ve dahası, hiçbir metnin ya bir metin ya da yorum olarak sabitlenemeyeceği gerçeğinden dolayı, bundan, metinlerin ve yorumların ulaşılamaz bir Ötekine ve simgesel bir birlik olarak varolmayan bir tamlığa işaret eden parçalar şeklinde kalacağı sonucu çıkar.

Karşılıklı olarak birbirine sürekli referansta bulunmaları alegoride içkin olan tekrarlayıcı ânı belirler. Sarkacın sürekli ileri-geri gitmesi yaşamın ve yaşam içindeki huzursuz ancak amaçsız hareketin temsili olarak anlaşılabilir. O yansıtma-noktası-üzerine-yerleştirilmiş-şeyi, Benjamin'in hâkimiyet çözümlemesine göre, hükümdarı karar anında alt eden güçsüzlüğü cisimleştirir. Güçsüzlük ve onunla birlikte ortaya çıkan melankoliyi bir imgede bir araya getiren bu kararsızlık ânı Benjamin tarafından (1930), Kurz'un alegori olarak yorumladığı (Kurz, 1982: 27) etkili bir metinde betimlenmiştir. Kendisinin *Denkbilder*'inde *Moewen* (martılar) metni üzerinde durur.

Bu metin seyâhat ettiği sandalın sağında ve solunda iki martı gruplaşmasını gözlemleyen yolcuyu anlatır. Okuyucu, birçok seyâhat filmindeki okuma gibi, yüzeyden anlamın diğer bir katmanına doğru nüfuz etmeye çağrılır. Bir metin gibi örülmüş, 'okunabilir tutsak edici bir ağ'dan bahsedilir. 'Haberciler' olarak göndermede bulunulan martılar, her biri gerçekte tanımlanan bir dünyadan 'diğer bir' dünyaya ipuçları veren 'işaretler' ve 'pırıltılar' yayarlar.

Martıların hikâyesi siyasal açıdan Doğu ve Batıya, Sol ve Sağa ayrılmış dünyayı alegorikleştirir. Martılar gemi direğinin sallanan hareketini (entelektüellerin sallanışı) takip ederler. Kişiyi kendi hareketlerinde engelleyen kararsız sallanış, çok çok uzun zamandır, entelektüel veya düşünceli kişinin (Hamlet) melankolik ve yalnız kalmış ruh halinin kabul edilen imgesidir.

Rasyonelliğin öz-yıkımı teması (Horkheimer ve Adorno, 1947: 11), *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin her yanına siner. Habermas, 'karanlık yazarlar' Nietzsche ve de Sade'ın Horkheimer'i etkilediklerini –ki kendisi daima onların 'karanlık selefleri' Hobbes ve Schopenhauer'ın cazibesine kapılmıştır– belirtmekte haklıdır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde sondan bir önceki kısmın son cümlesi şöyledir:

> Bugün çağrı sorumluluğunu kendisine aktaracağımız herhangi bir kimse varsa eğer, mirası bırakacaklarımız ne 'kitleler' ne de (güçsüz olan) bireyler olacaktır, fakat bizimle yok olmasın diye imgesel bir tanık olacaktır. (Horkheimer ve Adorno, 1972: 256)

Bir deniz seyâhatini, Blumenburg'un *Schiffbruch mit Zuschauer*'de (1979) yaptığı gibi, alegorilerin klasik teması olarak düşünmek abartı sayılmayacaktır. Evi terk etmek, kendini bilinmeyen tehlikelere atmak, limanı görmeye can atmak, dönüş. Bunlar yaşamın çoğul temasıdır, yaşamda bir aşamadan diğerine geçiş, belirli bir amacı başaramamak veya başarmak. Homeros'un *Odysseia*'sı, Frank (1979) ve Drux'ın (1979) birbirinden ayrı olarak belirttikleri birçok ünlü örneğin başında yer alır. Quintilianus'dan Ovidius, Dante, Angelus Silesius, Opitz, Uçan Hollandalı'nın efsanesi'ne geçerek Kafka ve Joyce' da başarılı veya başarısız ancak her durumda tehlikeli bir deniz seyâhatini buluruz. Frank, kendi ele alışında, kutsal olanın ihlâli ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan tehlike temasını ön plana çıkarır. Uçan Hollandalı efsanesini, *curiositas* onları kutsal olanları ihlâl etmeye ittiğinde, insanların başını belaya sokan bir felâket hikâyesi olarak yo-

rumlar. Oradan, kutsala karşı saygısızlığı ve kabul edilmiş değerleri hiçe sayan ekonomik çıkarları kalpsizce takip etmeyi –insan ilişkileri üzerindeki her türlü etkisiyle birlikte– birbiriyle ilişkilendiren Wagner'in bu efsaneyi yorumlayışına bir çizgi çeker. İnsanlar güvensiz olurlar, Kafka'nın Avcı Gracchus'u betimlediği gibi, yaşarken ölüdürler.

3. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki *Odysseia* Bölümü

Şimdi *Odysseia* bölümünün *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin bütünü açısından anahtar olarak ve aynı zamanda Aydınlanmanın diyalektiğinin gerçek tarihsel sürecinin bir alegorikleştirilmesi olarak görülebileceği görüşünü daha ayrıntılı olarak değerlendirmeye devam edeceğim. Odysseus'un Kirke ile kaldıktan sonra İtaka'ya ulaşmak için Sirenlerin baştan çıkarıcı şarkısına direnmek zorunda olduğunu hatırlıyoruz. Mağlup olursa, onun kemikleri de kıyılarda ağarıyor olacaktır. Sirenler'in şarkısı Homeros'un söylediği gibi Odysseus'u geçmişe geri götürür –psikolojik terimlerle gerileme, öte yandan, o aynı zamanda kendini sabit bir şekilde geleceğe yönlendiren modern inşanın tipik örneğidir. Odysseus hâlâ kısmen içsel ve dışsalı, geçmiş ve geleceği birbirinden ayrıştırmasını gerektirmeyen mitsel bir bakış açısına bağlıdır ancak aynı zamanda o, artık uyumlu olarak zamanın simgesel birliğine eklemlenemez. Eğer Sirenlerin cazibesine, gerilemenin (geçmişin) baştan çıkarıcılığına teslim olursa, gelecekten yoksun bırakılacaktır. Eğer gelecek lehine karar verir ve Sirenlerden kaçarsa, anlamsız bir ilerleme ve gücün durdurulamaz artışı olarak geleceğin farkına varacaktır. Odysseus, kendini gemi direğine bağlatarak ve tayfalarının kulaklarını balmumuyla tıkayarak Sirenlerin üstesinden gelir, ancak Sirenler (sanat) ve aynı şekilde Odysseus ve adamları için bu hilenin sonuçları yıkımdır. Öncekiler için yıkımdır, çünkü gizleri çözülen Sfenks gibi onlar kendilerini denize atmak zorundadırlar; sonrakiler için bir yıkımdır, çünkü onlar artık bireyler olarak değil, kapitalist ve proleter gibi ilk örnekler olarak görülürler. Odysseus'un maiyetindekiler sanatın zevklerinden haz almaksızın hattâ onun güzelliğini bilmeksizin efendileri için çalışmalıdırlar.

Kaderin ebedi yasasıyla uyumlu olarak Sirenler, daha önce diğerlerini çarptırdıkları cezalara kendilerini çarptırırlar; ve aynı şekilde Odysseus, kendisini maiyetindekilerden talep ettiği cezaya çarptırır;

her ne biçim alırsa alsın, bu asla öz-yıkımdan başka bir şey değildir. Sirenlerin görünümündeki sanatın sona ermesinden sonra, onun yerini alacak olan yalnızca aynısının ebedi tekrarıdır.

Odysseus şimdi sonsuza dek bu anlamsız itekleyici tekrarın kuludur. O gerçekten Sirenleri alt etmez. Sirenlerin çekici şarkısının, başarma arzusu olarak, onun son gününe dek kendisinde kalmayacağını hayâl etmek güçtür. Bu şekilde, o parçaları zaman zaman yeniden tekrarlamak zorunda kalır. Hareket yoksunluğu olarak düşünülen sürekli tekrarlama Barok alegorilerde çoğunlukla sunulan melankolik tutumun damgasıdır.

Odysseia bölümü kültürümüzün merkezî temalarını ve onun düşüşü temasını odak noktasına taşır: Geçmiş, bugün ve gelecek; tahakküm ve mit, çalışma ve sanatın zevkleri, yaşam ve ölüm; gerileme ve ilerleme; hile ve kurbanlar; özerk kişilik ve kendini-yadsıma ilişkileri. Son olarak bu bölüm, kitabın aslında genel olarak felsefenin kendi yerini ve anlamını gösterir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'ndeki Odysseus kişiliği ile Benjamin'in (1973, 1982) çalışmasındaki 'flâneur' arasında koşutluklar bulunmaktadır. Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki 'pasaj'ın ikili anlamı, Benjamin'in kaydettiği Paris'te pasajların 'alacakaranlığı'na karşılık gelir. Bu yalnızca düz değil, aynı zamanda alegorik olarak anlaşılmalıdır.

Benjamin'e göre 'pasaj' yalnızca geçit ve geçiş değil fakat aynı zamanda içerisidir. Pasaj gelip geçen kimseyi kalmaya davet eder. E. R. Curtis'i takip ederek Benjamin, insanların yaşadıkları yerler daraldıkça sokaklara sürüldüklerini kaydeder; orada onlar tekrar korumaya alan çekicilikle karşı karşıya gelirler. Benjamin burada kullanışlı nesneler için kaplama malzemesinin ve örtülerin artan kullanımı ile bir koşutluk kurar. Alımcı kendi parçalarını dönüşümden kaldırır, onları meta olarak mal olmaktan yoksun bırakır; dönüşümün yaşayan bağlamından alınır (Marx) ve diyelim öldürülür, *nature morte*'ye, sakin bir yaşama dönüştürülür. Bu nedenle pasaj, aynı zamanda bir sıkılma hattâ melankoli yeridir. Diyalektiğin yaptığı gibi, zaman işlemez hale gelir. Gelip geçenler pasajın eşiğinde donup kalırlar –öyle ki pasaj bir eşiğe dönüşür. Ulaşılmış amaç olmaksızın tüm hareket durur, kendi kendini amaçsızca tekrar eder. Alegorik kişi için pasajlar, eskinin mağaraları gibi, 'tinin ruhsal mekânları'dır (Faber, 1986; Frank, 1979). Pasajda olmanın getirdiği melankoli Barok ve modern zamanlar ara-

sındaki bağlantıyı vurgular. 'Penceresiz bir dünya' olarak (Benjamin) kurtuluş için, gerçekleştirilebilecek gerçek bir yazgı için hiçbir reçete sunmaz. Manfred Frank'ın zaten Wagner'in kapitalizm eleştirisi olarak yorumladığı, Uçan Hollandalı'nın hikâyesi şimdi kültür eleştirisi biçiminde kapsamlı bir alegori olur.

Nasıl ki Odysseus, Sirenleri geçerken kendi gerçek doğasını göstermişse, 'flâneur' de aynısını pasajda yapar. Benjamin pasaj olgusuna yönelik ilgisini Aragon'un *Le Paysan de Paris* eserine borçludur ancak onu yalnızca kültür eleştirisi düzeyinde bırakmak istemez. O Tarihsel Materyalizmdeki merkezî bir sorunu çözmeyi, yani bir alegoride yapıldığı gibi onun soyut kavramlarını görselleştirmeyi hedefler. Bu amaçla bir roman, kendisinin 'mikro-mantıksal' yaklaşımını geliştirir: Somut bir olgudan onun toplumsal ve kültürel bağlamının genel niteliklerini tahmin eder. Benjamin (değişim için) 'meta' kavramıyla da, yani onun fetiş niteliğiyle de benzer şekilde ilerler (Tiedemann, 1982: 13). Pasajları, içinde fetiş olarak mallara tapınılan, bir tapınak şeklinde düşünür. O metalar fetiş olarak görüldükçe, onların toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunun farkında olma durumu kaybolacağı ve toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere dönüştürüleceği kesindir.

Toplumsal süreçlerin şeyleşmesi metanın çelişkili niteliğinden, yani hem değişim hem de kullanım değeri olmasından dolayıdır. Ancak Marx'm aksine ve İkinci Enternasyonal, Stalin ve faşizm olaylarından sonra Benjamin, gerçek bir devrim için artık umutlu değildir. Sonuç olarak, kapitalizmin süregitmesini açıklamak için üretim alanından, zaten Marx tarafından değinilmiş olan 'tutarsız hayâller' alanına geçer (Marx [1976: 1651]: 'İnsanlar arasındaki belli bir toplumsal ilişki... şeyler arasındaki ilişkinin tutarsız hayâller biçimini ... üstlenir).

Tüketim başkenti olarak Paris, mağaza kısmı ve özellikle kapalı çarşılar bu tutarsız hayâllerin somutlaşmış biçimleridir; Benjamin'in söylediği üzere, bunlar metaların fetiş niteliğinde bulunan cansız seks cazibelerini ifade ederler. İnsanlar toplumlarını yönetmek için ihtiyaç duydukları bilinci yitirmektedirler. Yani onlar büyüsel veya mitsel aşamaya geri çekilirler. Kapitalizmin altında, onların kendileri nesnelere, metalara dönüşürler; bağımsızlıklarından vazgeçerler.

Bu kendiliğinden yaratılmış bağımlılığın başlıca örneği 'flâneur' tarafından sağlanır. O, zamanını kapalı çarşıda, 'yalnızca arzuları uyandırmak için varolan alışverişin şehvet uyandırıcı sokaklarında'

geçirmeyi tercih eder. (Benjamin, 1982: 93) Burada moda yeni olanın ebedi dönüşünü sahneler ve fetişe tapılmayı gerektiren âyini düzenler. 'Flâneur' onlardan yararlanabileceği illüzyonundan aşağı kalmayacak şekilde, aşırı derecede nesneye maruz kalır. O, kendi kendisini birçok metadan birine dönüştürdüğünün farkında değildir. O, pazara zannettiği gibi görmek için değil, kendisine bakılmasına fırsat sağlamak için gider. O kendisini satışa sunar, Benjamin'in ifade ettiği gibi, yürürken 'satılık olmak' kavramını alır. (Benjamin, 1982: 93)

'Flâneur' öyleyse erkektir, Benjamin'e göre yalnızca nesne satmayan, aynı zamanda kendisi de bir nesne olan fahişenin zihinsel aynadaki-görüntüsüdür. Fahişe değişim olarak ve kullanım değeri olarak meta alegorisinin tek kişide cisimleşmiş halidir. 'Flâneur' ve fahişe marjinaldir; onlar kendilerini, cehenneme götüren *rite de passage*'a zaman zaman yine sunarlar. "'Modern'in ifade edildiği kişisel özelliklerin totalitesini saptamak, Cehennemi tasvir etmektir." (Benjamin, 1982: 1011)

'Tüketim cenneti' olarak kapalı çarşılar aynı zamanda cehennemdir. Cennet olarak, onlar insanları çekerler; periler ülkesindeki yeraltı mağaraları gibi ışık saçarlar. Her kim çağdaş bir Odysseus gibi pasajlara girmeye cesaret ederse bir yandan olağanüstü aydınlatma Sirenlerinin şarkısı diğer yandan odalıkların taşıdığı şamdanlar tarafından büyülenirler (Benjamin, 1982: 700). Odysseus'un klasik pasajı alışveriş semtine; peri, fahişe düzeyine düşürülür. Modanın buyruklarına boyun eğen diğer metalar gibi, kapalı çarşılar da kullanılmaz hale gelir. Bunlar gibi, onlar da kendi içlerinde değerlerini düşürecek nedenleri taşırlar, çünkü kapitalizmde hiçbir şey metaların değerini, kendi kendilerinin değerini düşürdüklerinden daha fazla düşürmez. Yeninin sürekli tekrarlanması olarak moda sürekli değer düşürmedir.

Odysseus'un Kişiliği

Odysseus bize *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ilk düşünce yolculuğunda, 'Odysseus veya Mit ve Aydınlanma'da canlı bir çelişki olarak tanıtılır. Bir yandan, Odysseus düşmanca bir çevrede yaşamak için gereksinim duyulan oldukça modern türde bir rasyonelliği, hileyi cisimlendirir (ve kişisel-varlığını sürdürme 'modernlik'te temel öncelıktir). Zaten Odysseus tarafından uygulanan hile, Aydınlanma ve mitin nasıl birbirleriyle kaynaştığını açıkça ortaya koyar. Odysseus

bu desiseyi kendiliğinden düşünmez, bunu ona öneren mitsel bir kişilik olan Kirke'dir; diğer yandan kişisel-korunmanın karşılığının kişisel-yıkım olduğu açıktır. Hile yardımıyla korunan Kendinin ne olduğu sorusu tekrar ortaya çıkar. O kesinlikle taklit yoluyla oluşan bir Kendi değildir –Horkheimer ve Adorno, paradigma gereği sanat deneyimi yoluyla oluşan Kendi'yi savunurlar. 'Geçmiş ânı yaşayan bir şey olarak kurtarmak' yalnızca sanatta ve sanat yoluyla mümkün olabilir. Mevcut koşullarda, Sirenlerin düşüşünden sonra, sanat artık duygudaşlık anlamında mutluluk olarak, bilgi olarak kendi konumunu sürdüremez. Kendi *promesse de bonheur*'ünden vazgeçer ve Adorno'nun söylediği gibi, zevk duyulabilecek bir şey olarak görülmekten hoşnut kalır.

Odysseus yalnızca, eğer sanat ve bilgi birliğini deneyimlemek için Sirenlerin şarkısını dinlerse bugüne katılabilir. Ancak kendisinin yaşamak için bu mimesisi yadsıdığını biliyoruz. O, Sirenlerin şarkısını duyar ancak onu dinlemez. Çünkü kendisini, öteki türlü yaptığında, duyamama riskine sokmaz. Odysseus kendi zihnini yalnızca duymanın sonuçlarından kaçınacak şekilde değil, aynı zamanda tamamen dinlemeyi durduracak biçimde yapılandırır. Bu yolla, tam da korunması gereken kendini kaybeder. Böylece kendisini hem özne hem nesne olarak, boyun eğmeye, çalışmaya ve tahakküme hazırlar. Söylendiği gibi, 'o kendi kendisinin ölümüne olduğu kadar kendi mutluluğuna da düşman kesilir'.

Buna rağmen, Odysseus'u kişisel-korunma kisvesi altında kişisel-yıkıma sürükleyenler yalnızca Sirenler değildir. Onlar gibi, maceralar genelde 'kişiyi mantıksal seyrinden saptıran' baştan çıkarmalardır. Odysseus, 'tavsiyelere hâlâ vurdumduymaz bir şekilde yaklaşan bir çömez' gibidir; 'onun kimliğini kuşatan ve yaşamasını mümkün kılan bilgi, özünü kalabalığın deneyiminden uzaklaşma ve kurtuluştan alır; ve bilen kazazede de ölüm kendisini tehdit ettiğinde en büyük riskleri üstlenen ve böylece yaşam sürdüğünde güçlü ve boyun eğmez olan kişidir'. Kendi "yalnız ve yalnız her türlü birliği yadsımanın farklılığındaki varlıktır' (Horkheimer ve Adorno, 1947: 62; 1972: 47). 'Odysseus kendini bulmak için kendisini kaybeder". "...Kendinin kimliği daha çok özdeş olmayanın bir işlevidir" (Horkheimer ve Adorno, 1947: 63; 1972: 48). Odysseus aynı zamanda toprak sahibi ve göçebedir; papaz ve kurbandır.

Son Değinmeler

Odysseus ne kadar modern insanın alegorisi ise, *Aydınlanmanın Diyalektiği* de o kadar felsefi çalışmaların ve bir o kadar da bizim tarih alegorimizin modern gelişiminin alegorisidir. Kendisinin gemi direğine bağlı olarak yalnızca başını oynatabilmesiyle iktidarsızlığı belgelenen Odysseus imgesiyle Horkheimer ve Adorno, kendi dönemlerindeki çalışmalarının ve konumlarının entelektüel yetkinsizliğini gösterirler. 1930'larda kendi yollarında ilerlerken Sirenlerin şarkısını, devrim çağrısını duydular mı? Her halükârda, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni yazdıkları zaman, onlar siyasal açıdan olduğu kadar felsefi açıdan da kendi dönüşlerini bir reddediş hikâyesi olarak, alegori olarak deneyimlemişlerdi. Onların tüm yapabilecekleri alıcısı bilinmeyen bir mesaj yollamaktı.

Kaynakça

Baudrillard, Jean (1982), *Der symbolische Tausch und der Tod*, München.

Benjamin, W. (1930), *Frankfurter Zeitung* (18 September), yeniden baskısı, Benjamin, W. (1972), *Gesammelte Schriften*, cilt 4, Frankfurt.

Benjamin, W. (1973), *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, London.

Benjamin, W. (1977), *The Origin of German Tragedy*, London: New Left Books.

Benjamin, W. (1982), *Das Passagen-Werk*, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Frankfurt, içinde.

Benjamin, W. (1985), 'Central Park', *New German Critique*, 34.

Blumenberg, H. (1979), *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt.

Drux, R. (1979), 'Des Dichters Schiffahrt', Haug (1979) içinde.

Faber, R. (1986), 'Paris: das Rom des 19. Jahrhunderts', N. Bolz ve R. Faber (der.) *Antike und Moderne: Zu W. Benjamins Passagen*, Würzburg.

Frank, M. (1979), *Die unendliche Fahrt*, Frankfurt/M.

Frank, M. (1988), 'Subjekt, Person, Individuum', M. Frank, G. Raulet ve W. Van Reijen (der.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt, içinde.

Frank M., Raulet, G. ve van Reijen, W. (1988), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt.

Habermas, J. (1981), *Theories des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1983), 'Die Verschlingung von Mythos und Moderne', K. H. Bohrer (der.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt, içinde. 'The Entwinement

of Myth and Enlightenment', *New German Critique,* 26, 1982 adıyla İngilizce'ye çevrildi.

Haug, W. (der.) (1979), *Formen und Funktionen der Allegorie,* Stuttgart.

Horkheimer, M. ve Adorno Th. (1947), *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam. *Dialectic of Enlightenment,* New York: Herder and Herder, olarak İngilizceye çevrildi.

Hübscher, A. (1922), 'Barock als Gestaltung des antithetischen Lebensgefuehls', *Euphorian* 24: 517-562.

Kamper, D. ve van Reijen, W. (der.) (1987), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne,* Frankfurt/M.

Kurz, G. (1982), *Metapher, Allegorie Symbol,* Goettingen.

Maravall, J. A. (1986), *Culture of the Baroque,* Manchester.

Marx, K. (1976), *Capital,* cilt 1, Harmondsworth: Penguin.

Owens, C. (1980), 'The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism', *October* 12 (bahar): 67-80.

Reiss, G. (1979), 'Allegorisierung als Rezeptionsplanung', W. Haug (der.) (1979) içinde.

Schlaffer, H. (1981), *Faust Zweiter Teil: Die Allegorie des 19. Jahrhunderts,* Stuttgart.

Sørensen, B. (1979), 'Die zarte Differenz', W. Haug (1979) içinde.

Steinhagen, H. (1979), 'Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie', W. Haug (1979) içinde.

Tiedemann, R. (1982), 'Einleitung', W. Benjamin (1982) içinde.

van Reijen, W. (1986), *Philosophie als Kritik,* Kronberg.

van Reijen, W. (1987), 'Die Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie, W. van Reijend ve Schmid Nörr (1987) içinde.

van Reijend, W. ve Schmid Nörr, G. (der.) (1987), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Die Dialektik der Aufklärung 1947-1987,* Frankfurt/M.

Welsch, W. (1987), *Unsere postmoderne Moderne,* Weinheim.

Wölfflin, H. (1888, 1965), *Renaissaince und Barock,* Stuttgart.

HORKHEİMER'İN ELEŞTİREL KURAM ÇÖZÜMLEMESİ: EPİSTEMOLOJİ VE YÖNTEM*



David Held

Takip eden üç bölüm epistemoloji ve yöntem bağlamında Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin konumlarının yeniden-yapılandırılmasına ayrılmıştır. *Eleştirel* bir kuram nedir? Tam olarak nasıl haklılaştırılır? Onun yapısı nedir? Bu tür sorulara yanıt ararken görülecektir ki, Frankfurt kuramcılarının her biri farklı ve özgün bir konumda yer almışlardır.

Max Horkheimer'in yönetimi altında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, toplumsal kuramı disiplinlerarası bir temelde geliştirmeye yöneldi. Horkheimer, kuramın hem düşünümsel felsefenin kapasitesinden hem de tekil bilimlerin sıkı işlemlerinden yararlanmasını arzuladı. Açılış konuşmasından bu yana, felsefe ve bilim, bilim ve eleştiri, olgu ve değer arasında yeni bir birliğin sağlanması gerekliliğini vurguladı. Bu yaklaşıma dair daha fazla öngörü kazanabilmenin birçok yolu bulunmaktadır. En başarılılarından biri, Horkheimer'in Hegel'i anlamasından ve değerlendirmesinden geçer.

Çevirenler: Kahraman Bozkurt - H. Emre Bağce

* David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1980) s. 175-199, 440-444.

Hegel

Horkheimer, *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde Hegel'in birçok açıdan Kant'a yönelttiği eleştirileri benimsedi ve yeniden ifade etmeye çalıştı.[1] Hegel'in düşüncesinde, tarihsel süreç ve değişim üzerindeki vurgusuyla birlikte, çok büyük umutlar buldu. Buna rağmen, kendisini Hegel'in tarih felsefesinden her zaman uzak tuttu. Hegel'in kendi sistemi üzerindeki yansımaları hakkında yorum yaparken Horkheimer şunları tartıştı:

> Hegel deneyimin oldukça belirli bir kısmını unutur. Bu sistemin gerçeğin tamamlanması olduğu görüşü; düşüncenin yönü, materyal seçimi, isim ve kelimelerinin kullanımına dair tekil diyalektik sunumları etkileyerek ve dikkatini kendi bilinçli veya bilinçsiz taraflılığının, yaşama dair sorularla karşılıklı biçimde, kendi felsefesinin kurucu öğesi olarak işlemsel olması gerektiği gerçeğinden çevirerek zamana bağlı ilgilerin anlamını ondan gizler.[2]

Horkheimer, Marx'ın Hegel eleştirisinin önemli kısımlarını kabul etmiştir. Soru şudur: Hegel'in çalışmalarından ne elde edilir? Değiştirecek olursak Horkheimer, Hegel'in programında neyi reddeder?

Horkheimer, ideolojinin diyalektik eleştirisi olarak sunulan bilgi eleştirisinin bütün düşünceyi kendi tarihsel bağlamına yerleştirmesi, onun insan ilgilerine yerleşik oluşunu açığa çıkarması, ancak bu arada görecelilikten kaçınması ve kuşkuculuktan uzak durması gerektiğini ileri sürdü.[3] Hegelci düşünce biçimlerinin eleştirisi fikrini, *Tinin Görüngübilimi* örneklendirdiği üzere kabul etti, ancak Hegel'in sistematik niyetini –bilincin tüm biçimlerinin doğasının ve aralığının haritasını çıkarmayı– reddetti.

---

[1] Örneğin bkz., M. Horkheimer "Materialismus und Moral", *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 236.

[2] M. Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 240.

[3] Horkheimer *Dergi* makalelerini *Kritische Theorie*'de yeniden yayımladığında, daha erken çalışmalarında ifade edilen radikalizmin 'tonunu düşürdüğünü' belirtmek önemlidir. Örneğin, "toplumsal adaletsizlik" kavramı bazen "sınıf tahakkümü" (*Klassenherrschaft*) yerine kullanılmıştır. Bu bölümde, onun ilk çalışmalarını yazıldıkları ruhta yorumlayacağım. Düşüncelerindeki daha sonraki gelişmeler, bölümün sonuna doğru belirtilecektir.

Horkheimer bu ayırımları yapmakla, "diyalektik düşüncenin yönetici ilkesi"nin merkezîliğini, yani Hegel'in belirli (*bestimmte*) yadsıma kavramını vurguladı. Hegel, bu "yönetici ilke"yi "diyalektiğin ruhu" olarak adlandırdı. Bu, kendisini Hegel'in yapıtları ile açığa vuran bir düşüncedir ve diyalektiğin dinamiğinin belirlendiği başlıca tarzlardan biridir. *Tinin Görüngübilimi*'nin başlangıcında özne ve dolayısıyla aynı zamanda akıl nesne alanından bağımsız, sabit bir varlık olarak tasarlanır; gerçek nesnelerin alanı bilince karşıtlık içinde tanımlanır. Hegel bu durumun kalıcı olmadığını iddia eder çünkü akıl, kendisinin nesne dünyasından ayrı olma durumunun sürdürülemeyeceğini keşfeder. Akıl, kendini 'nesnelerin arkasında' keşfeder, dünya *olarak* bilinen, kendi kendisinin kurucu pratiğinden üretilir. Bu keşif sürecinde, hem özne hem de nesnenin yeni kavrayışları ve bundan dolayı da yeni zıtlıklar ortaya çıkar. Bilincin etrafındaki dünya ile uzlaşmaya giriştiği süreç, sürekli yadsımayı, yani özne ve nesnenin bilgisinin ve her birinin bir diğeriyle ilişkisinin sürekli eleştirisini ve yeniden yapılandırılmasını gerektirir. Bilincin kesin yadsıma yoluyla gelişimi, tam olarak bilincin eski biçimlerinin aşılması deneyiminde ve bu anların yeni bir düşünümsel tutuma katılmasında gerçekleşir.

Hegel, olguların kimliğinin tarihten ve son tahlilde, öznenin ilk başlangıcından nasıl ayrılamaz olduğunu göstermeye çalıştı. Bizim anladığımız ve yorumladığımız haliyle dünya öznenin gelişimi ile birlikte değişir. Ancak herhangi bir kesin 'şey' veya 'şey' kavramı veya herhangi bir sonlu bakış açısı bu yolla elden çıkarılmaz. Daha ziyade, Horkheimer'in belirttiği gibi her bir görüşün [veya bakış açısının] koşullu [doğasının] düşünülmesi ve kendi hesabına sınırsız gerçeklik iddiasının reddedilmesi yoluyla sınırlı bilgi tamamen yok edilmez, fakat sınırlı, tek taraflı ve gerçekliğin bütüncül sisteminin içerisinde soyutlanmış olarak ele alınır.[4]

Öyleyse Hegel'e göre, bilgi eleştirisi kavramların temel bağımlılığını, sınırlılığını, soyutlanmışlığını vb. ve kavramların karmaşıklığını, tedricî olarak onları bütünün tüm resmine yerleştirerek açığa çıkarmaya çalışır.[5] Sonuç, böyle her bir görünümün "basit yadsınması" değildir. Bilginin koşullu doğasının, onun yanlılığının farkına varıl-

[4] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 236.

[5] *a.g.e.*

ması kuşkuculuk veya göreceliliğe yol açmaz. Bunun yerine, en azından Horkheimer'in Hegel'i okuyuş tarzından, her bir anlayış, görüş veya bakış açısının "gerçeğin bir ânı" olarak korunmasına götürür.[6]

Horkheimer 1938'de yayımlanan "Montaigne ve Kuşkuculuğun İşlevi" makalesinde, Hegel'in diyalektik kuram ve kuşkuculuk arasındaki ilişki üstüne yargısının belirleyici olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdü.[7] Diyalektik, "tikel temsil ve seçeneklerde tek taraflı, sınırlı ve geçici olanı gösterdiği sürece kendi içinde kuşkuculuğu barındırır." [8] Öte yandan, tamamlanmamış veya tikel görüşleri basitçe 'hükümsüz ve geçersiz' olarak değerlendirmediği sürece de kendini kuşkuculuktan ayrıştırır. Daha ziyade, diyalektik onların içinde sınırlı bir geçerliliktir.[9] Sonuç,

> herhangi bir kimsenin... sanki bilincin boş oluşu idealmiş gibi, değersiz olduğu için her şeyi unutabilmesi [değildir]; fakat içinde hem tikel görüşlerin kabul edildiği hem de aynı zamanda tüm göreceliliği ve geçiciliğiyle birlikte gerçek ilişkilerin farkına varıldığı, kendisinin tüm iddiaları, çözümlemeleri ve sınırlamaları vb. ile birlikte, düşüncenin tüm sürecidir.[10]

Sonunda, Hegel'e göre 'gerçek bütündür' ve 'bütün' Horkheimer'e göre... belirli yapıdaki parçalardan..., sınırlılıklarının bilincindeki tüm sınırlı temsilleri kapsayan düşüncenin bütün sürecinden başka bir şey değildir.[11]

Diyalektik yöntemi ayırt eden onun "tamamlanmış" düşünce sistemlerinin yetersizliklerinin ve kusurlarının farkına varmasıdır. Diyalektik yöntem, tamamlanmışlığın iddia edildiği yerdeki tamamlanmamışlığı ortaya çıkardığı için eleştirel bir yöntemdir. Bir şeyin ne olduğunu, ne olmadığı bağlamında ve gerçek olanı henüz gerçekleştiril-

---

[6] *a.g.e.*, s. 237.

[7] Horkheimer, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 256.

[8] *a.g.e.*

[9] Bkz., G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, çev., J. B. Baillie (Londra: Allen & Unwin 1966), s. 241-67, burada kuşkuculuğun, kendi yadsımasını kendi içinde barındırdığını ileri sürer. O kendi kendisinin standartlarını karşılayamaz ya da haklılaştıramaz.

[10] Horkheimer, "Montaigne und die Funktion", s. 256-257.

[11] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 237.

memiş potansiyellik bağlamında kapsar. Bununla birlikte, sürekli eleştiri ve yeniden yapılandırma yoluyla bakış açılarının taraflılığı giderek aşılır. Hegel'e göre, her "görüş açısı" evrensel, mutlak İdea'nın –tüm özne-nesne farklılaşmasının nihaî aşkınlığı– açımlanmasında bir yere sahiptir. Bilgimiz ne kadar bu sınıra yaklaşırsa, o kadar gerçeğe yaklaşmış olur.

Ancak Horkheimer, Hegel'in kapsamlı sistemi üzerine materyalist bir eleştiri yerleştiremez. Hegel'in felsefesi, kendisinin düşüncesinin 'en içteki çabası' ile uyumlu olarak, Marcuse'nin dediği gibi, "aklın kimi aşırı standartlarla yer değiştirmesiyle değil ancak aklın kendisini, kendisinin hâlâ ne kadar mantıkdışı, kör ve ehlileştirilmemiş güçlerin kurbanı olduğunu fark edecek ölçüde zorlamakla" aşılmalıdır."[12] Diyalektik ne ölçüde idealist bir sisteme içkinse, o ölçüde yeniden şekillendirilmeli ve kesin bir şekilde yadsınmalıdır. Horkheimer'in yazdığı gibi:

> Hegel'le birlikte bütün kuram artık tarih ile eklemlenmemektedir, ortaya çıkan ürünü artık soyut ve değişmez-olmayan her açıdan kuşatan [tamamen kapsayan, *umgreifendes*] bir düşünce vardır: Diyalektik sonuçlanmıştır [veya kapanmıştır, tamamlanmıştır – *abgeschlossen*].[13]

Horkheimer, Hegel'in 'sonlanmış' tarih kavramını –onun tarih felsefesini ve özdeşlik kuramını– reddetmesine rağmen, niyeti diyalektiğin merkezî yönlerini korumaktı. Bir yandan Hegel'in yaklaşımının ampirisist yadsınmasına karşı, diğer yandan İkinci ve Üçüncü Enternasyonalin belli ortodoks Marksistlerinin basitçe Hegel'in sistemini 'tersine çevirme' ve Marksizmi evrimci determinizmle eşitleme çabalarına karşı Hegel'in bilme süreci, bilgi formları eleştirisi ve tarihin dinamizm ve akışkanlığına dair öngörüsünü savunmaya çalıştı.

Bu Marksistlerin ve Hegel'in aksine olarak, elbette Horkheimer diyalektiği –materyalist diyalektiği– 'tamamlanmamış diyalektik' (*unabgechlossene Dialektik)* olarak formüle etti. Horkheimer, egemen koşulların geçici ve sınırlı olduğunun farkına varılmasının, onların zorunlu olarak daha tam ve mükemmel çabalarla üstesinden geli-

---

[12] H. Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press 1960) s. xiii.
[13] M. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 145.

neceği anlamına gelmediğini düşünür. Horkheimer, çelişkilerin önceden belirlenmiş olarak ortadan kaldırılmasına ve aşılmasına dair her türlü düşünceyi reddetti. Tarihte, ilerleme garanti edilmemiştir; bu, tarihsel olarak eyleyen öznelerin üretken ve yeniden-üretken pratiklerine bağlıdır. Tarih birçok çelişkileri arttırır ve onların çözüm yollarını verir. "İçkin" imkânların ne zaman ve nasıl gerçekleştirilebileceği, kuramın tek başına çözebileceği bir konu değildir. Bu, pratik bir sorundur. Materyalist diyalektik *unabgeschlossen*'dir.

Üstelik, "nesnel" gerçeklik hiçbir zaman insanların kavramlarıyla ne özdeştir ne de onun yoluyla tam olarak kavranabilir; 'gerçekliğin ayrıksı ve tamamlanabilir kuramı basitçe olanaksızdır'.[14] Marx ile uyumlu olarak, Horkheimer şunu ileri sürdü:

> Ne öze ne de görünüşe göre, gerçekliğin tam bir resmi yoktur. Her şeyi kavrayan özne... fikrinin kendisi bile bir kuruntudur. Dahası, ne de soyut kavramların tek taraflılığının üstesinden gelinmesi diyalektik kurgular [*Konstruktion*] sanatında, Hegel'in düşündüğü üzere mutlak gerçeğe götürür. O her zaman belli tarihsel insanların düşüncelerinde gerçekleşir.[15]

Düşünce, tarihin önceden-verili bir bütünlük olarak genel bir görünümünü hiçbir zaman kazanamaz. Geçmişin olduğu kadar geleceğin de altını çizen özsel bir doğanın iç yüzünü kavrama anlamına gelen özdeşlik kuramlarının (ister idealist olsun ister materyalist) merkezî iddiaları, tarih-dışı bir bakış açısını gerektirmekle eleştirildiler.[16] Hakiki materyalizm, 'geçicilik-üstü ve zamanın getirdiği farklılıklardan soyut kavramlar inşa etmez'.[17] Herhangi bir kimse olaylara ilişkin karmaşık kavramlar ve tarihsel dönemler oluşturabilir, ancak bunlar "tarihin kendi bütünlüğünün temeli" olarak yorumlanmamalıdır. Böylece Horkheimer örneğin şunu ileri sürdü:

İnsanın ve aynı şekilde bilinen ve bilimle bilinmesi gereken doğanın bilimsel düşüncesi, tarihin dinamizminin öğeleridir ve gelecekte bile bir rol oynayacaklardır. Ancak bunlar toplam süreç tarafından belirlenmiş ve değiştirilmiştir, nasıl ki, kendileri de onu belirleyip dö-

---

[14] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 242-243.
[15] Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit", s. 145.
[16] M. Horkheimer, "Materialism and metaphysics ", *Critical Theory*, çev., M. J. O'Connel (New York: Herder & Herder 1972) içinde, s. 25.
[17] *a.g.e.*, s. 25.

nüştürüyorlarsa. O yüzden çağdaş durum bağlamında kurulan tanımların uygulanması veya aynı sonuca gelecek şekilde, bu kavramların çağdaş önemi bir gün anlamsız olabilir.[18]

Horkheimer'e göre toplum, 'sürekli kendini yeniden yapılandıran' bir bütünlüktür. Sonuç olarak, toplumsal mutlak fikri –toplumsal görünümlerin tam veya mükemmel bir durumu– eleştirilir.

Mutlak bir düzen bulunduğu ve insan üzerindeki mutlak bir talep iddiası her zaman bütünü, şeylerin bütünlüğünü, sonsuzluğu bilme iddiasını varsayar. Ancak, eğer bizim bilgimiz aslında henüz son değilse, eğer kavram ve varlık arasında indirgenemez bir gerilim varsa, o zaman hiçbir önerme mutlak bilgi payesini talep edemez. Sonsuzun bilgisi kendiliğinden sonsuz olmalıdır ve eksik kabul edilen bir bilgi mutlak'ın bir bilgisi değildir.[19]

Klasik idealist metafizikte, kavram ve nesnenin özdeş olduğu kabul edilir. Diğer taraftan Horkheimer, 'kavram ve nesne arasında indirgenemez bir gerginlik' olduğunu 've böylece... onda aklın [*Geist*] sonsuzluğu inancına karşı eleştirel bir savunma silahı' bulunduğunu ileri sürdü.[20] Bilinen nesne ve nesnenin gerçekliği ve gelişimi arasında her zaman mevcut bir gerginlik vardır. Eleştirel kuram bu gerginliği incelemeye ve onu değerlendirmeye çalışır.

Feuerbach, Marx ve Materyalizm

Tüm felsefi ve teolojik kategorilerin insan kaynaklı olduğu vurgusuyla birlikte, Feuerbach'ın felsefe ve teoloji eleştirisi Horkheimer'e göre, diyalektiği idealist biçiminden arındırma girişiminde hayatî bir dönüm noktasını teşkil etti. Özellikle Horkheimer, Feuerbach'ın insanın maddi varoluşunun her türlü bilincin zemini veya temeli olduğu konusundaki vurgusunu paylaşıyordu. Feuerbach'a göre, bilişsel süreci belirleyen 'mutlak, yani soyut tin' değil, aksine 'insanlığın bü-

---

[18] *a.g.e.*, s. 31. "Zaman bağımlı ilgi" örneğin Horkheimer'in "bilgi", "halk" (*das Volk*), "özgürlük" ve "adalet" kavramıyla ilgili tartışmalarında resmedilen kavram ve kuramların tamamlayıcı bir öğesi olarak işlemseldir. Örneğin bkz., *a.g.e.*, s. 22-23, 31-46 ve "Egoismus und Freiheitsbewegung", *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 240-242.

[19] Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 27.

[20] *a.g.e.*, s. 28.

tün özüdür (Wesen)'.[21] Gerçeklik, insanların kendi duyumsal varlıkları, yani duyumsallıkları (*Sinnlichkeit*) yoluyla –belli fiziksel veya toplumsal koşullara yerleşmiş olan kendi ihtiyaç, istek ve çıkarlarının bilinci yoluyla– oluşur. Feuerbach'ın felsefesi yine de materyalizm felsefesindeki önemli gelişmelerin yalnızca başlangıcıydı. Nasıl ki Hegel kendi kavramlarını yeterince somutlaştırmayı başaramamıştı, aynı şekilde Feuerbach da başarısız kalmıştı. Feuerbach'ın diyalektiğin alanı olarak aldığı duyumsallık yetersiz bir şekilde birçok toplumsal ve siyasal pratiklere ayrıştırılmıştır.[22] Feuerbach'ın somut insan etkinliğine dair farkındalığı geliştirilmemiştir. Bilme sürecinin öznesi olduğunu söylediği insan kavramı o öznenin dinamiklerinin bir somutlaştırılmasıdır. Bunu tam olarak açığa çıkarmak Marx'a bırakılmıştır.

Marx, materyalizm öğretisini kararlı bir şekilde daha da geliştirdi. İlk yazılarından itibaren, öznenin "belirli bir tarihsel çağın' ve dönüştürücü, dünya-kurucu etkinlikleri bağlamında insanların doğayla ve birbirleriyle karşılıklı ilişkisinin 'insani olarak' kavranması mümkün hale geldi.[23] Marx'ın praksis anlayışının merkezî önemi vurgulanır. Bu yolla, gerçeklik pratik tarafından kurulmuş olarak anlaşılır; o 'hiçbir zaman saf bir şekilde özne ve nesne öğelerine ayrıştırılamaz'.[24] Ancak bu, onun insanın isteği gibi keyfî bir şekilde üretildiği anlamına gelmez. Materyalist bir bakış açısıyla gerçeklik, toplum ve doğa, özgürlük ve gerçeklilik, halen varolan ve ortaya çıkan kültürler arasındaki bir etkileşim sürecidir.[25] 'İnsan' ve 'madde'nin kendisi tarihsel insan etkinliğinin somut durumundan türetilir.[26]

Bu konumun doğal bir sonucu olarak Horkheimer, materyalistlerin 'duyum deneyiminde verili şeyi' gerçek kabul etmelerine karşın, 'duyumu mutlaklaştırmamaları' gerektiğini ileri sürdü.

---

[21] Ludwig Feuerbach, "Grundsätze der philosophie der Zukunft", § 50, *Sämtliche Werke* (Stuttgart 1904) içinde, cilt 3, s. 313, aktarıldığı yer, Horkheimer, "Zum Rationlismusstreit", s. 145.

[22] Benzer bir görüşün gelişimi için bkz., Marx W. Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge: Cambridge University Press 1977), s. 21.

[23] Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit", s. 145.

[24] M. Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 33.

[25] M. Horkheimer, "Authority and the Family", *Critical Theory* yapıtı içinde, s. 51.

[26] Bu temalar aşağıda geliştirilmiştir.

Her şeyin kendini duyumlarla ortaya koyma zorunluluğu, duyumların tarihsel süreçte değişmediği veya onların dünyanın sabit köşe taşları olduğu anlamına gelmez. Eğer duyum deneyiminin kanıtı varolan yargı zeminlerinin bir parçası ise, bu tür deneyimler, dünyadaki sabit öğelerle özdeş olmaktan çok uzaktır.[27]

Duyum deneyimi bilginin önemli bir temeli olmasına karşın, koşullu ve değiştirebilirdir; değişik toplumlardaki insan etkinliği yapısının, kültürünün ve kuramının bir ürünüdür.[28] İnsanların ne gördüğü, hayatın nasıl üretildiği ve yorumlandığına bağlıdır. Kavrayış her zaman belli erkeklerin ve kadınların, özellikle de belli bir toplum içindeki belli toplumsal ilişkilerin kavranışıdır: Horkheimer, materyalizmin 'düşüncenin özerkliğine dair her türlü iddiaya meydan okuduğunu' savundu.[29]

Bütün toplumsal süreçteki tüm faktörlerin 'hareketin süreci' içinde yer aldığı kabul edilir. Bu, 'parçaların' 'bütün'le ilişkisini de kapsar.[30] Parçaların –ister bireyler ister toplumsal sınıflar ya da kurumlar olsun– daimi etkileşimi ve gelişmesiyle, bütün de önceki aşamalardaki verili olabilirliklerden bazılarını gerçekleştirerek değişir. Bütünün bu kavranışı, Bertell Ollman'ın bütünlüğün diyalektik ve materyalist kavramlarına dair yazdığı üzere, 'şimdinin geçmiş kökenlerine odaklı ve muhtemel geleceğe dönük değişim ve etkileşimin, dünyanın başlıca ayırt edici özellikleri'ni imâ eder.[31] Bu görüşün bir sonucu olarak Horkheimer, tikel kuramlarda hesaba katılması gereken güçlerin etkileşimiyle başa çıkabilmek için 'genel bir formül olmadığını; formülün her bir durumdan ayrıca çıkarılması gerektiğini' ileri sürdü.[32] Örneğin, bir kuramın kendisini anlarken, özne ve nesne, parça ve bütün, özel ve evrensel arasındaki ilişkiyi tarihsel olarak kavramak zorundayız. 'Her iki yönün, insan ve insan üstünün, tekil ve sınıflandırılabilirin, yöntemselin ve özün karşılıklı etkileşimini ve bunların herhangi birini, gerçeklikler olarak, diğerinden ayırmadan'

---

[27] M. Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 42-43.

[28] *a.g.e.*, s. 42. Horkheimer, bu görüşü savunmak için o zamanlar psikolojideki en son gelişmeler de dâhil birçok argümana başvurmuştur.

[29] *a.g.e.*, s. 26.

[30] "Zum Rationalismusstreit", s. 161-164.

[31] B. Ollman, "Marxism and Political Science", *Politics and Society*, cilt 3 (1973), s. 496.

[32] Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 29.

kavramalıyız.[33] Cehaletten bilgiye herhangi bir doğrusal yol bulunmamaktadır. Bütünlüğün varoluşunu öne sürebilir ve onun bilgisine doğru çabalayabiliriz, ancak onun terimleri sabit değildir ve bu yüzden hiçbir zaman bütünüyle şeffaf hale getirilemez. 'Bilgi' ve 'nesne' basit gerçekliğini gerektiren bir bilme işleminin imgesi 'soyut anlamlandırmanın somuta dönüştürülmesi'dir.[34]

Eleştirel Kuramın Yapısı

Her düşünce, idea ve tikel, tüm toplumsal yaşam süreciyle iç içe örülmüştür. Eleştirel kuram nesneyi kendi gelişiminin çoklu biçimlerinde yansıtma çabasına rağmen, her attığı adımda belirli tarihsel koşullara bağımlıdır.[35] İçeriği her zaman değişmektedir. "Eleştirel kuram için bütün olarak genel ölçütler bulunmamaktadır, çünkü böyle ölçütler her zaman olayların tekrarına ve dolayısıyla kendini yeniden üreten bir totaliteye bağlıdır..."[36] Bu sosyolojik radikalizm yine de eleştirel kuramın mantıksal yapısına dair sorulara yol açar. "Gerçek Sorunu Üstüne" başlıklı makalesinde Horkheimer'e göre:

> Sonluluğun metafizik niteliğini, bir vahyin ağırbaşlılığını [terk etmiş bir diyalektik kuram] insanların yazgısıyla sarılmış geçici bir öğe haline gelir. Sonlanmamış diyalektik, buna karşın gerçeklik damgasını yitirmez. Aslında, birisinin ya da diğerinin düşüncesindeki sınırlılığın ve tek taraflılığın açığa çıkarılması entelektüel sürecin önemli bir yönünü oluşturur... Herhangi bir kimsenin epistemik konumunun haklı eleştirisinin bir gün yapılacağı, onun düzeltilmeye açık olduğu şeklindeki soyut çekince kaydı materyalistler arasında kendini çelişkili kanılar veya şüpheci kararsızlıklar için bir hoşgörüyü değil, kişinin kendi hatasına ve düşüncenin devingenliğine karşı ihtiyatlılığı ifade eder... Doğru olarak gördüğümüz kuram bir gün ortadan kaybolabilir, çünkü onun kavramsal gelişiminde bir rol oynayan pratik ve bilimsel ilgiler ve daha da önemlisi, onun işaret ettiği şeyler ve koşullar ortadan kalkmaktadır... ancak daha sonraki bir düzeltme, daha önceki bir gerçeğin

---

[33] *a.g.e.*
[34] *a.g.e.*, s. 31.
[35] "Zum Rationalismusstreit", s. 150–151.
[36] Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory*, s. 242 (düzeltilmiş çeviri).

> daha önce doğru olmadığı anlamına gelmez, ... idealist yanılsamadan kurtulan diyalektik görecelilik ve dogmatizm arasındaki çelişkinin üstesinden gelir. Eleştiri ve belirlenim sürecinin kendi duruş noktasında sona ereceğini varsaymamasına karşın, onun bilgisinin –onun kavramlarının ve yargılarının işaret ettiği tüm bağlamda– yalnızca bireyler ve gruplar için geçerli olmadığı fakat sadece geçerli olduğu, yani karşıt kuramların yanlış olduğu inancını hiçbir şekilde terk etmez.[37]

Ancak kuşkuculuk veya görecelilikten kaçınmak için kuram ve pratik, gerçek ve değer vb. arasındaki ilişkiler nasıl kavranır? Eleştirel kuram hangi gerçeklik kavramına başvurur?

Horkheimer'in bu sorulara karşı tepkisi karmaşıktır. Kendisinin duruşunun her zaman sabit olmadığı ve zamanla değiştiği en baştan söylenmelidir. Çözümlememi, Enstitü'nün en üretken dönemi olan 1930-1945 yıllarında yaptığı çalışmaları üzerinde yoğunlaştıracağım (yine de daha sonraki yazılarına atıfta bulunulacaktır). Bu dönem süresince Horkheimer'in duruşu en azından üç öğeyi içerdi. İlki, yapı bakımından Marx'ın kapitalist meta üretimi ve değişimine benzer şekilde ele aldığı bir ideoloji eleştirisi düşüncesi bulunmaktadır. İkincisi, disiplinlerarası bağlamda yöntemsel araştırmanın önemi üzerinde bir vurgu vardır. Üçüncüsü, kuramların nihaî doğrulanmasında praksisin merkezî önemi üzerindeki vurgudur. Bunların her biri yorumlanmayı gerektirir.

İdeoloji Eleştirisi

Horkheimer kavram ve nesne, sözcük ve şey arasında bir açıklık olduğunu ileri sürdü: Bunlar toplam toplumsal sürecin birbirlerine bağımlı ancak indirgenemez yönleridir. Onun değerlendirmesine göre, 'ruh'u (veya kültürü) 'doğa'ya indirgemek ne kadar yanlışsa, 'doğa'yı da 'ruh'a indirgemek o kadar yanlıştır. Bu karşıtlıklardan herhangi birini aynı şekilde somutlaştırmak da bir hatadır. İçine yerleştikleri bütün bağlamdan, elde edildikleri süreçlerden soyutlandıkları zaman,

---

[37] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 246-247, çev. ve aktaran, T. McCarthy, "On the Problems of Truth and Objectivity in the Early Writings of Max Horkheimer" (Boston: Felsefe Bölümü, Boston University, teksir), s. 7-8.

'doğa' ve 'ruh' gibi felsefi kavramlar 'yetersiz, boş ve yanlış' hale gelirler.[38]

Nihaî ikilik varsayımı da [o halde aynı şekilde] kabul edilemezdir... İki kutup tekçi bir ilkeye indirgenemez, yine de onların ikiliği aynı zamanda büyük ölçüde bir ürün olarak anlaşılmalıdır.[39]

Bu fikirler Horkheimer'in gerçeklik düşüncesinin merkezî yönlerini anlamak için temel oluşturur.

Eleştirel kuram, 'düşünceler ve gerçeklik arasındaki kırılmayı' değerlendirmeyi amaçlar. İşlem yöntemi, içkin eleştiridir.[40] İçkin eleştiri, 'söz konusu ikili arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmak amacıyla, kavramsal ilkelerinin savlarıyla birlikte tarihsel bağlamında varolanla' karşılaşır.[41] Örneğin Marx'ı takip ederek Horkheimer, burjuva düzeninin düşünceleri ve gerçekliği, söylemleri ve eylemleri arasında bir çelişki olduğunu ileri sürdü. Burjuva toplumsal düzeni kendi siyasal ve ahlâk felsefesinin merkezine büyük evrensel idealleri, 'adalet, eşitlik ve özgürlüğü' yerleştirir. Serbest ve âdil değişim koşullarını yaratarak evrenselliği uygulamaya koyduğu iddia edilir. Meta veya pazar sisteminin talep ve arz, yararlılık ve yararsızlık, bireysel çıkarlar ve kıt kaynaklar vb. arasında dinamik bir denge yaratacağı kabul edilir; bunun kişisel ihtiyaçları ve istekleri tatmin etmenin en etkili ve âdil biçimi olduğu ileri sürülür. Onun evrenselci ilkeleri buna rağmen uygulamada yadsınır.

Kapitalizmin içkin eleştirisi yoluyla ekonomiyi tamamen egemenliğine alan kavramlar kendi karşıtlarına [dönüşür]: Âdil değişim toplumsal adaletsizliğin derinleşmesine; doğru bir değişim serbest ekonomi tekellerinin hâkimiyetine; üretken emek üretimi engelleyen iliş-

---

[38] M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press 1974), s. 171.

[39] *a.g.e.*

[40] Horkheimer'in içsel eleştiri anlayışı özellikle 1930'lar ve erken 1940'larda değişti. Bu, Adorno'nun etkisini ve terimi daha kesin anlamasını yansıtmaya başladı. Burada sunulan içsel eleştiri fikri, Horkheimer'in daha önceki yazılarında geliştirilen görüşlere dayanır, ancak onları sistematik bir çerçeveye – Horkheimer'in geç 1930'lar ve erken 1940'lardaki duruşunun çerçevesine– yerleştirmeye çalışır.

[41] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* s. 182.

kilerin güçlenmesine; toplum yaşamının sürdürülmesi insanların yoksullaşmasına [*Verelendung*].[42]

Ancak kavramların kendi zıtlarına dönüşme süreci sadece soyut ve mantıksal bir süreç değildir. Yöntem, amaç açısından 'yeterli' olmalıdır. Meta ekonomisinin kendi içsel olumsuzluğunu ortaya koyduğu savunulur. Onun kendi gelişimi, kendi kendisiyle ve mümkün olanla ilgili iddialarını yalanlar. Bu bakış açısından Horkheimer, burjuva toplumu ne kadar 'adalet, eşitlik ve özgürlüğe' dair devrimci vadini yerine getirmekten uzaklaşırsa, onun kendi standartlarına karşı o kadar başarısız olacağının söylenebileceğini ileri sürdü. 'Bencil bireysel çıkar ve toplumsal ilerleme' arasında bir uyum telkin eden liberal kapitalizm ideolojisi "negatif diyalektiği, kitlelerin kendi çalışmalarıyla 'artan derecede kendilerini köleleştiren ve her türlü acı çekme ile tehdit eden bir gerçeklik üretmesini'" gizler.[43]

İçkin eleştiri yoluyla gelişen toplumsal kuram, 'kendi gelişim seyri içinde" toplumsal dünyanın farklı yönlerini araştırmakla ilgilenir. Bir nesnenin kavramsal ilkeleri ve standartlarıyla başlar ve onun belirtilerini ve sonuçlarını açımlar. Daha sonra, nesneyi (örneğin nesnenin işlevini) bu belirtiler ve sonuçlar ışığında yeniden inceler ve değerlendirir. Eleştiri böylece, diyelim ki, "kendi içinden" ilerler ve bu yolla kendi kavramlarının nesne üzerine ilgisiz değerlendirme ölçütleri uyguladığı suçlamasından kaçınmayı umut eder. Sonuç olarak, nesnenin yeni bir anlayışı –çelişkilerin ve olanaklılığın yeni bir kavranışı– geliştirilir. Böylece nesnenin ilk imgesi aşılır ve nesnenin kendisi kısmen değişime uğrar.

Horkheimer'in kendi dilinde bu noktayı yeniden ifade edelim: Toplumsal incelemeci özdeşlik ve farklılık birliği –kendi içinde çelişkiler barındıran zıtların birliği– olan bir nesneyi gözlemler. Nesnenin kendisiyle ilgili görüşü kendisinin etkin gerçekliği tarafından yalanlanır. Düşün ve eleştiri yoluyla, o kendi sınırlarının farkına varabilir; yani o kendi standartları tarafından başarısız olur. Bu farkındalık yoluyla gelişir ve radikal değişime açık hale gelir.

---

[42] M. Horkheimer, "Nachtrag", *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 195.

[43] Friedrich W. Schmidt, "Hegel in der Kritischen Theorie der 'Frankfurt School'", Oskar Negt (der.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt: Suhrkamp 1971), s. 24.

'Kendi kavramsal ilkeleri'nin iddialarıyla varolanla karşılaşırken, eleştirel kuram yadsıma ilkesini kendi yaklaşımının başlıca dayanağı olarak elinin altında tutar. Çerçevesi çizilecek gerçekler öncelikle yadsımalardır. Ancak içsel eleştiri üzerine temellenen bir ideoloji eleştirisi sınırlara ve böylece mevcut düzende içkin olan kapatılmış olabilirliklere işaret ederek belli bir pozitif karakter kazanır.

Yadsıma önemli bir rol oynar... Yadsıma çift taraflıdır –hâkim ideolojinin mutlak iddialarının ve gerçeklerin küstah iddialarının bir yadsınması... [Eleştirel kuram olarak gelişen] felsefe mevcut değerleri ciddi biçimde kabul eder, ancak onların göreceliğini açığa vuran kuramsal bütünün parçaları olduğunda ısrar eder. Özne ve nesne, sözcük ve şey mevcut koşullar altında birleştirilemediği sürece, bizler yadsımanın ilkeleri tarafından yanlış sonuçların enkazından görece doğruları kurtarmaya girişmeye zorlanırız.[44]

Horkheimer'in, mevcut toplumsal yaşamdaki olumsuzluğu anlamanın özgürlük praksisi ile eşit kapsamlı olduğunu imâ etmediğini belirtmek gerekir. Düşün ve eleştiri pratiği gerekli ancak belirli tarihsel durumların üstesinden gelmek için hiçbir şekilde yeterli bir koşul değildir.

Bunu varsaymak, gerçek felsefeyi tarihin idealist yorumuyla karmakarışık bir hale sokmak ve ideal ve gerçek, kuram ve pratik arasındaki merkezî farkı gözden kaçırmak olur.[45]

O halde, kuram ve pratik arasında kesinlikle bilinçli, devrimci bir siyasetle doldurulması gereken boş bir alan vardır (erken dönem Horkheimer!). Yalnızca böyle bir pratik gerçek maddi özgürlüğün koşullarını yaratabilir. Horkheimer, eleştirel kuramın toplumsal bütünlükteki çelişkileri, özellikle varolan ve ideoloji arasındaki çelişkileri ortaya çıkararak bu pratiğin gelişmesine katkıda bulunabileceğini savundu.

Bu bağlamda ideolojiler, önermelerin zorunlu sınırlanmışlığı ve koşullu geçerliliği ile karıştırılmamalıdır.

Bir önermenin ve bir ideolojinin koşullu doğası oldukça farklı iki şeydir. Haklı bir biçimde, ideoloji olarak adlandırabileceğimiz şeyin sınırı her zaman güncel işler ve bilgimiz tarafından belirlenir. [Bir önermenin veya genel bir bakış açısının] tarihsel olarak koşullu do-

---

[44] Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 182-183.
[45] *a.g.e.*, s. 183.

ğasına nüfuz etmek hiçbir zaman onun ideolojik olduğunun kanıtıyla özdeş değildir. Daha ziyade, bunun için onun toplumsal işlevinin... anlaşılmasına gerek vardır.[46]

Zihinsel olarak elde edilen gerçeklik fikrinin ve biçimlerinin ideolojik olup olmadığı onların *belirli tarihsel bağlamlardaki* rollerine ve işlevlerine bağlıdır. Tekil (veya küme olarak) iddialar, bakış açıları ve felsefeler, eğer toplumsal çelişkileri baskın bir sınıfın veya grubun lehine saklıyor veya maskeliyorsa, ideolojik olarak değerlendirilebilirler. Örneğin, bilinç biçimleri genelleştirilebilir çıkarları temsil ettiklerini iddia edip ancak yönetici sınıfın belli ve hizipsel çıkarlarını sakladığı sürece; ve/veya toplumsal ilişkilerin belli kümelenmelerinin sonucu olmalarına karşın toplumsal çıktıların doğal çıktılar olduğunu savunduğu sürece; ve/veya çatışma yüklü olmasına karşın toplumsal durumu uyumlu olarak yücelttiği sürece ideolojiktir. İdeolojiler yine de yalnızca yanılsama değildir. Onlar toplumsal ilişkilerde somutlaşır ve ifade edilirler. Toplumsal yaşamın belli tür yorumlarının tarih-dışı ve asosyal karakteri kendiliğinden toplumsal ilişkilerin kişisel olmayan ve şeyleşmiş biçimlerine dönüşümünün bir yansıması olabilir. İdeolojiler 'varoluş tarzlarını' ifade edebilirler. Bu yüzden ideolojiler aynı zamanda çoğunlukla insanların, birbirleriyle ve dünyayla olan ilişkilerini deneyimledikleri simgeler, fikirler, imgeler ve kuramlar paketidir. İdeolojilerin ne ölçüde toplumsal ilişkileri gizemleştirdikleri ya da çarpıtılmış toplumsal ilişkileri yeterince yansıttıkları (ancak, böylece çarpıtılmamış toplumsal ilişkilerin olanaklılığını gizemleştirirler) özel durumlarda ve bağlamlardaki bir araştırma sorusudur.

Ancak eleştirel kuram, toplumun performansı ve ideolojilerin meşrulaştırılması arasındaki çatışmayı sergilemeyi ve temalaştırmayı amaçlamasına karşın bu, Horkheimer'in görüşüne göre ahlâki ilkelerle ilgili herhangi bir dogmatizmi imâ etmez.

Toplumsal kuram normatif dogmatizme teslim olmaksızın, değer yargılarının kuşkucu bir şekilde geri çevrilmesi sorununu atlatabilir. Bu, toplumsal kurumları ve etkinlikleri kendi standartları ve idealleri olarak belirledikleri değerlerle ilişkilendirerek başarılabilir... Böyle

---

[46] M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, (Frankfurt 1930) s. 74, aktaran, Helmut Dubiel "Ideologiekritik versus Wissenssoziologie", *Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*, cilt 61, no. 2 (1975), s. 234.

bir çözümlemeye tâbi tutulursa, toplumun mevcut kalıplarını en iyi temsil eden toplumsal teşekküller, onların gerçekte oldukları ve kabul ettikleri değerler arasındaki yaygın açığı kapatacaktır. Bir örnek verecek olursak, kamusal iletişim, radyo, basın ve film medyası sürekli bireyin nihaî değerlerine ve vazgeçilemez özgürlüğüne bağlılığını açıklar, ancak öyle bir yolla işlerler ki, bireyleri belirlenen tutumlara, düşüncelere prangalayarak ve alışkanlıkları satın alarak bu tür değerleri yeminle inkâr etme eğilimindedirler. Hâkim değerler ve toplumsal bağlam arasındaki kararsız ilişkiler toplumsal kuramın kategorilerini eleştirel olmaya ve böylece toplumsal gerçeklik ve onun önerdiği değerler arasındaki gerçek çatlağı göstermeye zorlar.[47]

Toplumsal bir kurumun faaliyetleri, öne sürülen amaç ve hedefleri geçerli kabul edilmeksizin belirtilen amaç ve hedeflerin ışığında incelenebilir. Ancak eleştirel kuramın kategori ve kavramları sırf betimsel değildir. İçkin eleştiri yoluyla 'yaşam bulurlar ve toplumun suçlanmasına girerler' (Marcuse). Böylece bilim ve eleştirinin bir birleşmesi söz konusudur.

Eleştirinin dayandığı standartlar her zaman kültür ve zamana bağımlıdır. Bu gerçek yine de yerleşik eleştirel bir duruşun benimsenmesini önlemez. Horkheimer, bunun radikal görecelilik anlamına gelmediğini savundu. Bu daha ziyade eleştiri için doğrulanmış pozisyonların 'her zaman için' doğrulanmış olmayacağının ve 'her zaman için' aynı çağrışımlarda bulunmayacağının farkına varılmasını imâ eder. Bu tür standart ve değerler belli bağlamlara görecelidir, ancak buna rağmen onların içinde nesnel olabilir. Sonuç olarak doğruya dair özgün ve klasik fikir, 'isim ve şeyin uyumlaştırılması" sağlanabilir.[48] İçsel eleştiri ve onun merkezî aracı olumsuzlama yoluyla, "şeyler kendi gerçek isimleriyle çağrılabilirler."[49]

İçsel eleştirinin önemi Adorno ve Marcuse'nin çalışmalarında da vurgulanır. Her ne kadar farklı yollarla geliştirseler de, onlar yukarı-

---

[47] M. Horkheimer, "Notes on Institute Activities", *Studies in Philosophy and Social Science*, cilt 9, no. 1 (1941), s. 122.

[48] Bu gerçeklik anlayışı kendi kaynağını Platonculuk gibi klasik nesnel akıl sisteminde bulur. Ancak bunlar mitolojik olarak, "evrenin amansız düzeninin yüceltmelerinde" bulunduğundan, hemen basitçe bu sistemlerden devralınamazlar. Bkz., Horkheimer, *Eclipse of Reason,* s. 179-183.

[49] *a.g.e.*, s. 179-180.

daki metodolojik doktrinin belli yönlerine bağlı kalma konusunu paylaşırlar. Üstelik önemli bir nokta üzerinde hemfikirlerdir; yani içsel eleştiri yöntemlerini geliştirmekle Marx'ın yönteminin esas bir öğesini geliştirmişlerdir. Bu görüş en açık şekilde Adorno'nun yazılarında dile getirilmektedir ve takip eden bölümde tartışılacaktır.

Disiplinlerarası Araştırma

1930'lardaki makalelerinde Horkheimer, kuramlar ve yöntemler her ne kadar her zaman tarihsel ve toplumsal süreçlerin içine yerleşmiş (olarak anlaşılmalı) olsa da, her kuramsal iddianın kendini ilgili tikel ampirik bilimlerin sonuçlarına 'sunması' ya da ona 'boyun eğmesi' gerektiğini düşündü. Eleştirel kuram en gelişmiş 'geleneksel' kuramlarla bir uyum sağlamalıdır (Horkheimer'e göre 'geleneksel kuram' ifadesi aşağılayıcı bir anlam taşımasına rağmen –bu tür kuram toplumsal olgulara sanki onlar verili ve değişmeyen niteliklere sahiplermiş gibi yaklaşarak toplumu onaylar– kendisi onun çoğunlukla ilgili fikirler, eleştirel olarak kendine mâl edilebilecek fikirler sağladığını fark etti). Tekil, ampirik bilimlerin sınırlılıkları ve tek taraflılığı yöntemli araştırmalarla kazanılan deneyimleri reddederek değil, fakat kendi kavramlarının ve yargılarının işaret ettiği toplam bağlam içinde onların çalışmalarını yeniden yapılandırarak ve yeniden yorumlayarak aşılmalıdır. Bilimsel kuram ve araştırmanın yeterliliğini belirleyen geleneksel ölçütlere (örneğin mantıksal tutarlılık, yöntembilimsel açıklık, sonuçların tekrar üretilebilirliği veya diğer kuramların ya da işlem biçimlerinin hesaba katamadığı problem ve meseleleri açıklamak için karşılıklı geçerlilik kapasitesi) hak ettiği değer verilmelidir. Bu saygı, yine de verili, tekil olguları bilgi üretiminin tek zemini olarak gören aralıksız ve münhasır bir dikkat kesilme anlamında alınmamalıdır. Bu, (felsefi, kuramsal ve disiplinlerarası bakış açılarını uygulayarak) incelenen olgunun doğası üstüne sistematik düşünmeyi dışlamamalıdır.

İncelemenin farklı ancak yine de karşılıklı ilişkili iki aşaması birbirinden ayrıştırılarak, tekil sosyal bilimler ve eleştirel kuram arasındaki uçurumun üstesinden gelinmelidir: 'Temsil' veya 'sunum' (*Darstellungsweise*) ve 'araştırma' (*Forschung*) süreçleri. Mevcut bilimsel deneyimler temelinde ilerleyen bütün ilgili kavramlar, tanımlar ve önermeler dikkate alınmalıdır. Bu kavramlar sosyo-tarihsel olayların

kavranması için gerekli malzemenin esaslı bir kısmını oluşturur. Ancak temsil süreci bağlamında, kuramsal yeniden yapılandırmada, bunlar ele alınır ve yeniden yorumlanır. Sonuç olarak, bunlar kavramlar ve kuramların daha geniş bir çerçevesinde yeni bir anlama kavuşur. Kavramlar yeni işlevler, anlamlar ve imalar kazanır. Bunların yeni niteliği, kendilerinin ortaya çıktığı ve daha önce anlaşıldıkları soyut –yanlı ve tek taraflı– bağlamları yadsır. Horkheimer 'temsil'in 'parça' veya 'bir şey'in çözümlemesini bütünlük bağlamına yeniden yerleştirebileceğini ileri sürdü. Tikel duruş noktalarınca oluşturulan tikel bakış açıları kendi yerlerini felsefi olarak dirayetli, disiplinlerarası programlar tarafından tamamlanan bütünün yeniden yapılandırılmasında bulmalıdır.[50] Ancak bu iş bittikten sonra, tarihin gerçek akışı yeterli bir şekilde tespit edilebilir. Enstitü'nün ilk günlerinde aslında Enstitü'nün örgütsel yapısı ve bu yöntembilimsel çerçeve arasında kayda değer bir türdeşlik vardı.[51] Horkheimer, yönetici olarak çoğunlukla kendisini Enstitü'nün himayesinde yürütülen araştırma bulgularının sentezleyicisi olarak gördü.

1941'de yayımlanan kısa bir makalede Horkheimer, eleştirel kuramın son tahlilde toplumu anlamanın yeterli kategorilerine ancak tümevarımsal olarak ulaşılabileceğini ileri sürdü. Her ne kadar kendisinin tümevarım anlayışı geleneksel tümevarım anlayışı değilse de, bu onun konumundaki bir değişikliği temsil ediyor görünmektedir. Walter Benjamin'in etkisini takip ederek Horkheimer'e göre tümevarım, 'onun ne üstünde ne de ötesindeki bir şeyi değil, tikeldeki evrenseli' araştırmanın bir yöntemini sunar: Çünkü "toplum maddi anlamda her bir tekil toplumsal alanın veya ilişkinin türlü yollarda bütünün kendisini içerdiği ve yansıttığı bir 'sistem'dir."[52] Eleştirel toplumsal araştırma, 'tikele doğru olabildiğince derine inmeli ve onun içindeki evrensel yasayı keşfetmelidir'. Tarihsel bütünlüğün kavranabilme derecesi, tikel toplumsal olguların ayrıntılı kuramsal ve ampirik

---

[50] Bkz., Horkheimer, *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 31-66, 118-174, 228-276.

[51] Bu, Helmut Dubiel tarafından çok iyi bir şekilde belgelenmiştir: "Dialektische Wissenschaftskritik und Interdisziplinäre Sozialforschung: Theorie und Organisationsstruktur des Frankfurter Instituts für Sozial-forshung (1930 vd)". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial-Psychologie* (26 Jahrgang 1974), 2.

[52] Horkheimer, "Notes on Institute Activities", s. 123.

incelemelerinin bir sonucudur.[53] 'Bir tikelden diğerine ve ondan sonra da soyutlamanın tepelerine ilerlemek' yerine önerilen şey, kuram için destekleyici kanıtın yalnızca disiplinlerarası bir bağlamda tikel olguların düşünüldüğü yolları, yani diğer olgularla karşılıklı bağımlılık içinde onların oluştuğu ve kimliklerini sürdürdükleri yolları çözümlemekle açığa çıkarılabilinir gibi görünmektedir. İçkin eleştirinin savları bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Kuram ve Eylem

Eleştirel kuramın esas nitelikleri üstüne Horkheimer'in yazılarındaki üçüncü öğe, kuramların nihaî doğrulanmasında praksisin merkezî rolünü vurgulamaktadır. İnsanlar ve toplumla ilgili fikirlerin değerlendirilmesinin ve doğrulanmasının tarihsel mücadelelere bağlı olduğu söylenir. Bu fikir en iyi şekilde Marx'ın çalışmalarına bakılarak anlaşılır.

Feuerbach Üstüne Tezler'in ilkinde Marx, materyalizm ve idealizm bağlamında kendisinin eleştirel duruşunu özetledi.

Bugüne kadarki (Feuerbach'ınki de dâhil) tüm materyalizmin başlıca kusuru nesnenin, gerçekliğin, duyumlarımızla kavradığımız şeyin duyumsal insan etkinliği olarak, pratik olarak, öznel olarak değil; yalnızca nesne veya düşün [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır. Böylece, materyalizme karşıt olarak etkin taraf idealizm tarafından soyut olarak geliştirildi –ki bu elbette gerçek duyumsal etkinliği öyle bilmez...[54]

Marx, 'duyumsal insan etkinliğini' idealizmin soyut tarafı ile yan yana koyarak yorumladı. Feuerbach üstüne ikinci tezde, bu kategorinin epistemolojik açıdan dışarıdan alınmasına işaret etti: "Pratikten kopuk düşüncenin gerçeklik veya gerçek-dışılığı üstüne tartışmak tamamen *skolastik* bir sorundur." Sorun pratik bir sorundur; "insan gerçeği, yani kendi düşüncesindeki gerçeklik ve gücü, bu-tekyanlılığını pratikte ispatlamalıdır."[55] Önerilen şey kuramın eylemde ve eylem yoluyla test edilmesi ve doğrulanması gibi görünmektedir.

---

[53] Temsil ve araştırma tikelin uygun doğasını kavrarken birleşirler.
[54] K. Marx, "Theses on Feuerbach", Marx ve Engels, *The German Ideology* (New York: International 1970) içinde ek olarak yer almaktadır, s. 197.
[55] *a.g.e.*

Marx'ın tarihsel materyalizmi nesnelliğin ve öznelliğin bir reddini sağlar. Ona göre, toplumsal gerçeklik ne öznenin tamamen "dışındaki" bir şeydir ne de basitçe insan düşüncesinin yarattığı bir şey. Daha ziyade, gerçeklik, pratik ve emek yoluyla oluşturuluyor ve kuruluyor olarak kavranır. Pratik ve emek aracılığıyla insan türü maddi dünyayı sentezler ve değiştirir ve bu yolla doğayı da, kendi kendisini de dönüştürür. İnsan kavrayışının nesnelerin kendiliğinden, türün kendi üreten ve kendini oluşturan etkinliğinin bir ürünüdür. Doğadan veya insan türünden ne anladığımız, her ikisi de etkin bir şekilde dönüştüğünden, zamanla değişir. Bilme süreci tarihsel varlıktan ayrıştırılamaz.

Ancak Marx'ın sıklıkla ifade ettiği üzere tarih, aktörlerin bilinçli ve hemen isteyebileceği tarzda yapılmaz. Verili bir tarihin yapılmasını önceleyen koşullar vardır, bu koşullar toplumsal hareketi koşullandırır ve rasyonel amaçların takibi olarak tamamen açıklanabilecek herhangi bir eşgüdümlü eylemin kapsamını sınırlandırır. Gerçeklik bireyleri etkiler, onlara kısıtlar koyar: Görünüşe bakılırsa o, "insan-dışı", nesneleşmiş ve şeyleşmiş bir şey olarak kalır. Yine de bu durum değiştirilebilir. Öznenin basitçe onun "öteki"sini kendine mâl etmesiyle değiştirilemez olmasına karşın, insanlar toplumun nasıl işlediğini anlamaya başlarlar; onu toplumsal bir ürün olarak anlarlar ve onun dönüşüme açık olduğunu kavrarlar. Mevcut düzene dair doğru olanın gelecekteki durumu bakımından da doğru olması gerekmez. Ancak bundan daha fazlası, Marx'a göre doğru bilincin varolması için, yalnızca bilinç gerçekliği kavrıyor olmalı değildir, aynı zamanda gerçeklik (ideoloji üretimiyle) sistematik bir biçimde bilinci artık çarpıtamayacak şekilde değiştirmelidir. Bunun başarılabilmesi için, 'hakiki bir özgür yaşam' (yani en azından belli bir Marx okumasında, orada insan varlığına içkin temel, başarılmamış potansiyellerin gerçekleştirileceği bir yaşam) yaratılmalıdır. Elbette, böyle bir yaşamın başarılıp başarılamayacağı pratikten bağımsız karar verilebilecek bir soru değildir. Marx'ın Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinde verdiği söylevde belirttiği gibi,

> ... bizler ... iki yaygın hataya dikkat etmeliyiz... Devrimciler kimi zaman krizlerin dışında asla hiçbir yolun olmadığını ispatlamaya çalışırlar. Bu bir hatadır. Öyle kesinlikle umutsuz bir durum gibi bir şey yoktur... İleride mevcut durumdan 'asla' hiçbir çıkışın olmadığını kanıtlamaya çalışmak düpedüz ukalalıktır veya kavram-

> larla ya da sözcüklerle oynamaktır. Bu ve benzer sorunlarda yalnızca eylem gerçek "kanıt" olarak hizmet edebilir.[56]

Horkheimer'in duruşunun bu görüşün bir uzantısı olduğu iddia edilebilir. O eleştirel kuramı tarihsel sürecin dışına oturtmayı reddetti. *Dergi* makaleleriyle, bir tür tarihsel-pratik doğrulamaya atıfta bulunur. Örneğin şöyle yazmıştır:

> Tarih, bilen öznenin... sadece bakıp görmesi için gerçeğin düzeltilmesi ve daha fazla belirlenmesiyle uğraşan bir şey değildir; daha ziyade, ona sahip olan insanın onun yanında sağlam durması, onu uygulaması ve desteklemesi, ona göre davranması, gerici, sınırlı, tek taraflı duruşlara karşı onu iktidara ulaştırması ölçüsünde, gerçek daha fazla ileriye götürülür. Bilgi süreci gerçek tarihsel irade etme ve eylemeyi ve aynı şekilde deneyim ve algılamayı gerektirir. Sonraki, önceki olmadan ilerleyemez.[57]

Horkheimer'e göre toplumsal kuramcıların edilgin bir biçimde üzerinde düşünebilecekleri nesnel bir gerçeklik yoktur. Toplumsal kuramcı her an, incelenen toplumsal sürecin olduğu kadar 'onun potansiyel eleştirel kendi-farkındalığının' da bir parçasıdır.

Kuram, tarihle iç içe geçmiştir. Onun kavramları ve kategorileri toplumsal ilişkilerin, pratik insan etkinliklerinin ve tarihsel mücadelelerin gelişim ve oluşumuna işaret eder. O halde, eğer bir kuram doğruysa bu, tarihte görülecektir. 'Ona sahip olan insanlar... onu yönetim konumuna getirdiği" ölçüde doğrulanacaktır. Praksis, Horkheimer'in değerlendirmesine göre tarihsel, siyasal ve epistemolojik bir kategoridir. Bu nokta 1935'te yayımlanan bir makalede açığa kavuşturulmuştur.

İnsan ve toplumla ilişkili fikirlerin gerçeklenmesi ve doğrulanması, laboratuar deneylerinde veya belgelerin araştırılmasında değil, inancın kendisinin önemli bir rol oynadığı tarihsel mücadelelerde bulunur. Şimdiki zamanın uyumlu olduğuna dair yanlış görüş... kendisinin pratik yalanlanmasında bir faktör haline gelerek... uyumsuzluğun ve düşüşün yenilenmesinin bir ânını oluşturur... Egemen du-

---

[56] K. Marx, *Collected Works*, cilt 31, s. 226-227, aktaran: György Lukács, "N. Bukharin: Historical Materialism", kendisinin *Political Writings* (London: New Left Books 1972) içinde, s. 141-142.
[57] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 247.

rumların doğru kuramı, krizin derinleşmesinin ve felâketlerin yakınlaştığı öğretisi, kesinlikle, sürekli tüm ayrıntıları ile onaylanmaktadır; ancak bunda içkin olan [*einwohnt*] daha iyi bir düzenin resmi ve bunun yoluyla şimdiki zamanın 'kötülüğü'ne [*schlechtigkeit*] işaret edilmesi –insanlığın ve onun yapabileceklerinin içkin temsili– tarihsel mücadelelerin seyri sırasında belirlenir, düzeltilir ve onaylanır.[58]

Aynı makalesinde, Horkheimer, sözünü sakınmadan şunu ifade etmiştir:

> Gerçek doğru pratiğin doğasında bulunur ve onun bir anıdır.[59]

Eleştirel kuramın bu tanımı birçok ilâve sorunun ortaya çıkmasına yol açar. Eğer tüm bilgi, kültür ve zamana bağlı olarak ele alınırsa ve eğer bilişsel süreçler pratiğin bir ânı(yönü veya aşaması) olarak anlaşılırsa, daha önce ifade ettiğimiz gibi, geçerli ve doğru bilgiyi nasıl ayırt edebileceğimize dair soruya yol açar. Horkheimer, düşünce ve kuramların tarihsel mücadelelerde test edildiğini ileri sürdü. Ancak, gerçeğin herhangi bir toplumsal grup tarafından ileriye taşınmadığını yazdı. Onun işaret ettiği grupların *ilerici* gruplar olduğu söylendi.

> Bir kuramın değeri tek başına formel doğruluk ölçütüyle belirlenmez... bir kuramın değeri, *ilerici toplumsal gruplar* tarafından belirli tarihsel anda üstlenilen görevlerle bağlantısında belirlenir. Ancak bu değer [bile] tüm insanlık için hemen geçerli olmaz, ilk anda yalnızca, bu görevlerle ilgilenen gruplar için geçerli olur.[60]

Bu düşünce nasıl haklılaştırılabilir? Hangi anlamda, belirli toplumsal grupların ve sınıfların görevi yenilikçidir? Horkheimer'in bakış açısına göre, 'doğru pratikler' yoluyla, gerçeği ilerilere taşıdıkları ölçüde toplumsal grupların mücadeleleri ilericidir. 'Gerçek, doğru pratiklerin bir ânıdır'. Ancak, eğer kendi konumu çevrimsellikten kaçınacaksa, o zaman soru şu şekli alır: Doğru pratikler, yani eleştirel kuramın üzerine temellendiği pratikler, kendisinin ideolojik kuramla-

---

[58] *a.g.e.*, s. 244-245.

[59] *a.g.e.*, s. 256.

[60] Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit", s. 146-147 (vurgu bana ait). Bir kuramın ve onun doğruluğunun değeri arasında önemli bir ayrım yapılmalıdır. Bir kuram doğru olabilir, bazı değerlere göre çok az ilgili olduğundan terk edilir. Horkheimer genellikle bu ayrımı yapar, ancak bunun imâ ettiği şeye göre hareket etmez.

rın niteliği olduğunu söylediği taraflı veya hizipsel pratiklerden ve çıkarlardan nasıl ayrıştırılabilir?[61]

Tüm düşünce ve kuramlar insan ilgilerine bağlı olmasına karşın Horkheimer, eleştirel kuramın 'belli' bir pratik ilgiyi –erkeklerin ve kadınların sınıflı toplumun sınırlamalarından ve her türlü biçimiyle tahakkümden özgürleşmesine yönelik ilgiyi– ifade ettiğini ve onun tarafından yönlendirildiğini ileri sürer:

> Bireysel aşamalarla ilgili tüm öngörülerine ve öğelerinin en gelişmiş geleneksel kuramlarınkilerle uyumuna rağmen, eleştirel kuramın kendinde içsel olan sınıf tahakkümünün kaldırılması ilgisinin dışında başka hiçbir özel amacı bulunmaz.[62]

Bu ayrılıkçı bir ilgi değildir, daha ziyade ona göre genelleştirilebilir bir ilgi, yani 'tüm halkın' (*Allgemeinheit*) ilgisidir.[63] 1930'ların başında Horkheimer, kendi kategorilerinin, kavramlarının oluşumunda ve tüm gelişim aşamalarında materyalist ve eleştirel bir kuram bu genel ilgiyi kendi ilgisi haline getirdiğini vurguladı. Bu yıllar boyunca Horkheimer, özellikle sınıflı bir toplumda (veya despotça siyasal bir grubun tahakkümü altındaki bir toplumda) 'genel ilgi'nin başarılamayacağını çünkü *bireysel* özerkliğin pratikte yadsındığını göstermeye çalıştı. Aşağıda değinildiği üzere, bu konumun görünüşe bakılırsa paradoksal doğasını açığa kavuşturdu.

Alışıldık kapitalist toplumsal ilişkiler, diğer birçok şey arasında, bireyin kendince tanımlanan belli amaçları ve ilgileri takip edebilme özgürlüğüne bağlıdır. Bireysel tercihin önemi, burjuva kuramı ve pratiğinin tam da merkezinde yer alır.[64] Toplumun ilerlemesinin serbest bir pazarda farklı istek ve ilgilerin etkileşimine dayandığı söylenir. Bu düşünceye liberalizmin temel ilkelerinden biri aittir –bir birey kendi çıkarını takip etmekle aynı zamanda tüm toplumun ortak çıka-

---

[61] Horkheimer, gerçeği doğru eylemin bir ânı, doğru eylemi de gerçeği ileriye taşıyan bir şey olarak düşündüğünde çevrimsellik ortaya çıkar.

[62] M. Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie", *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 190.

[63] Örneğin bkz., "Zum Rationalismusstreit", s. 156.

[64] Önceki beş paragrafta ortaya konan konum Horkheimer'in "Egoismus und Freiheitsbewegung" (1936), "Zum Rationalismusstreit" (1934) ve "Traditional and Critical Theory" çalışmalarında değişik şekillerde geliştirdiği görüşlerine dayanmaktadır.

rına hizmet eder.[65] Horkheimer, bu fikirlere bireycilik doktrini olarak atıfta bulunur.

Kapitalist üretim ve değişim koşulları altında, insanlar kendileri için çalışmaya koşullandırılırlar. Birey tüm varoluşun odağıdır. Ancak bireyin öznelliği hem vurgulanmış hem de inkâr edilmiştir. Vurgulanmıştır çünkü birey, feodalizmin siyasal bağlarından kurtulmuş olarak pazarda –toplumsal organizasyonun en iyi yerinde– özgürce alışveriş yapmaya başlamıştır. Bireyin başarısı doğru ve yanlışı yargılamakta kılavuz haline gelmiştir: Pratik başarı bireysel gelişimin hem işareti hem de ödülü haline gelmiştir.[66] Bireyin öznelliği inkâr edilmiştir, çünkü kişi alışveriş bağlamında yalıtılmıştır. Değişim işlemleri, bireyselliğin örgütlendiği biçimdir. Kişisel çıkarın takip edilmesi maddi çıkarların takibi ile eş anlamlı tutulmaya başlanmaktadır.[67] Burjuva toplum düzeni bağlamında, "bireysel özgürlüğün" liberal savunması ideoloji olmakta, bu ise kısmî çıkarları, burjuva sınıfının çıkarlarını maskelemektedir.

Durumların bu şekilde yeniden üretimi özel mülkiyet sisteminin, bireylerin 'kendilerine dikkat etmelerini' emreden ilkenin bir sonucudur.[68] Ancak, neredeyse tüm bireylerin bu rekabetçi yalıtılma içindeki tüm çabaları nafiledir. Ekonomik kazanç ve kârın dar kafalı bir sığlıkla takip edilmesi en sonunda bireysel kişisel-çıkarları etkisiz hale getirmektedir. Genç Horkheimer'in bu görüşünün merkezinde, Marx'ın meta ekonomisi çözümlemesi ile bir uyum bulunmaktadır.[69] Bireylerin ücretli emek/sermaye ilişkileri içinde şekillenen çabaları, 'sömürü, yoksullaşma, işsizlik, enflasyon ve krizler' ile sonuçlanmaktadır. Böylece, bir yanda toplum verili toplumsal ilişkiler içinde bireylerin emeğiyle yaratılmakta ve değiştirilmekte, diğer yandan ise kendi dinamiklerini üstlenmektedir. Toplum, 'sermayenin dünyası' haline

---

[65] Frankfurt Enstitüsü, *Aspects of Sociology*, çev., J. Viertel (Heinemann 1973), s. 51.

[66] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung" *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 62 vd.

[67] Öznenin kişisel çıkar takipçisi ve bencil olarak kavranması toplumda hâkim bir güç halini alır.

[68] Horkheimer, "Traditional and Critical Theory" s. 213.

[69] Horkheimer, Marx'm değer kuramını takip ederek, hâkim değişim ilişkilerinin sömürüyü yarattığını ve gizlediğini ileri sürdü. Çünkü kapitalizm onu yeniden üretenlerden artı değeri gasp etmektedir.

gelmektedir. Bireyler arasındaki rekabetçi ilişki giderek bireyin kontrolünün ötesindeki 'kör ve anarşik' bir toplumsal gelişim sürecini doğurmaktadır. Bu, girişimciler için olduğu kadar proleterler için de geçerlidir.

Özgürlüğün kalbinde ve girişimcinin özgünlüğünde... insanlığın kendi kaderini kontrol edemediği bir toplumsal duruma uyarlanma var... Onun rasyonel olarak düzenlenmesi yerine, amaçsız bir işleme boyun eğme, onu bütünüyle şekillendirmek yerine kişinin onun aracılığıyla kâr etmeye çabaladığı irrasyonel durumdaki bir topluma bağımlılık... Özgür girişimcileri motive eden içlerinden gelen övünülecek bir karardan ziyade, ruhsuz ekonomik dinamiklerdir; ve onların kendi varlıklarını teslim etmek haricinde bu duruma karşı yapabilecekleri bir şey yoktur....[70]

Kısacası birey, bireycilik içinde kendi bireyselliğini yadsımaktadır. Kapitalist toplumsal ilişkiler bağlamında, tüm toplumun ve tabiî ki bireyin ihtiyaçları çarpıtılmakta ve inkâr edilmektedir. Büyük ekonomik birliklerin devri ve kültür endüstrisi bu eğilimleri desteklemektedir. Bu nedenle siyasal görev bireyi, bireyciliğin koşullarından özgürleştirmektir.[71]

Eğer bugün, 'genel halkın' (*Allgemeinheit*) çıkarları, onun kör zulmüyle karşı karşıyaysa, o zaman bu gerçeğin nedeni, toplumun bu haliyle, kendisini birçok üyesinin kişisel-çıkarlarıyla zıt düştüğü gerçeğinde aranmalıdır. Bu çelişkinin üstesinden, bireylerin çıkarlarını bastırmaktan ziyade... ancak üretim ilişkilerinde, tüm toplumun temelinde, kesin bir değişim ile çözüme ulaşılabilir.[72]

Bu görev Horkheimer tarafından toplumun üyelerinin çoğunun görüşlerinin ('çıkarlarının' ve 'ihtiyaçlarının') gerçekleştirilmesi için mücadele etmek olarak betimlenir. Horkheimer, *Dämmerung*'daki birçok özdeyişte, 'Bilim ve Kriz Üstüne Notlar' (1932) ve 'Çağdaş Felsefede Rasyonalizm Üzerine Tartışma' (1934) adlı çalışmalarda bu bakış açısının üretici süreç içindeki konumları sayesinde yenilikçi olan, yenilikçi toplumsal güçlerin bakış açısı olduğunu imâ etmiştir. Kuram, 'belirli bir toplumsal sınıfın' –proletaryanın– 'zihinsel (*geisti-*

---

70 "Authority and the Family", s. 82-83.
71 "Zum Rationalismusstreit", s. 150 vd.
72 *a.g.e.*, s. 156.

gen) ve maddeci durumuna' uyum göstermelidir.[73] Bu durumun Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirdiği durumdan çok da farklı olmadığı söylenebilir.[74] Genç Horkheimer'e göre proletarya için önemli olan şey, kapitalizmin kıt değerleri dağıtımındaki katı tutumuyla tatmin edilemeyecek ihtiyaçları ortaya çıkarmasıdır –bu ihtiyaçlar yeterince ifade edilebilirse, kapitalizmin vaat ettiği adalet, eşitlik ve özgürlüğün yaşanması ile ancak karşılanabilecek ihtiyaçlardır. Öyleyse, eğer bu ihtiyaçlar militan sınıf bilincine dönüştürülürse, onlar kapitalizmin üzerine kurulduğu evrenselci ilkelerin gerçekleştirilmesi için bir temel teşkil edebilirler.[75] Çünkü Marcuse'nin yazdığı gibi, proletaryanın kendi özgürlüğüne yönelik özel yararı "aynı zamanda genel yarardır. Bir sınıf olarak kendisini ve diğer sınıfları ortadan kaldırmadan, kendini özgürleştiremez... Proletaryanın *devrimci bir sınıf* olarak hedefleri kendisini aşmaktadır: Tarihsel, somut hedefler sabit kalmasına karşın, onlar kendi sınıfları bağlamında belli bir sınıf içeriğinin ötesinde genişlemektedirler."[76] 1930'ların sonlarına dek, Horkheimer eleştirel entelektüelin düşüncesinin 'kitlelerin gelişmesinde... uyarıcı, etkin bir faktör' olduğuna inandı. Eleştirel kuram, özgürleşimdeki ilgiyi, tüm sınıflı toplumların aşılması ilgisini kendisinin ilgisi haline getirmekle, toplumsal çelişkiler konusunda daha fazla farkındalık yaratmaya ve böylece insan varoluşunda nesnel bir yükselmeye yardımcı olabilir.[77]

1930'ların sonları ile birlikte Horkheimer, işçi sınıfının potansiyel gelişimi konusunda giderek daha fazla hayâl kırıklığına uğramaya başladı. Her ne kadar hâlâ eleştirel kuramın görüş açısının üretici süreçler ve proletaryanın konumu ile uygun olduğunu belirtse de,

---

[73] *a.g.e.*, s. 146.

[74] Ancak onların pozisyonlarının aynı olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Horkheimer, herhangi bir sınıf duruş noktasının statikleştirilmesine karşı uyardı. "Traditional and Critical Theory"de yazdığı üzere, bugün her toplumsal tabakanın bilincinin, ne kadar doğruya eğilimli olursa olsun, ideoloji tarafından sınırlanmış ve bozulmuş olması mümkündür.

[75] Örneğin bkz., "Zum Rationalismusstreit", s. 146-147 ve 156, ve "Zum Problem der Wahrheit", s. 244-245, 247 ve 256. Ayrıca bkz., "Traditionelle und Kritische Theorie", s. 190.

[76] H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, (Boston: Beacon Press 1972), s. 124.

[77] Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie", s. 162-164.

giderek bu durumun işçi sınıfının pratikleri ile daha az ilintili olduğunu vurgulamıştır.[78] Sonuç olarak, eleştirel kuramın duruşunun nesnelliğini şöyle haklılaştırmaya çalıştı:

> Onun [eleştirel kuramın] kendisi için belirlediği açıklama ve haklılaştırma insan etkinliğinin rasyonel örgütlenmesine yönelik bir ilgi[dir]. Çünkü o yalnızca önceden-varolan yaşam biçimleri tarafından belirlenmiş hedeflerle değil, aynı zamanda insanlıkla ve onun tüm olasılıkları ile de ilgilenir.[79]

'Şimdi sadece imgelem olarak görünen' rasyonel bir toplumun amacının 'gerçekten her bir insanın içinde bulunduğu'nu ekledi. O, insanda potansiyel olarak verilidir.[80]

Horkheimer'e göre rasyonel bir toplum fikri yalnızca *ex negativo* olarak elde edilebilir: Bu, içkin eleştirinin işaret ettiği bir toplumdur; o toplum mevcut düzenin çelişkilerinden özgür olan bir toplumdur. Ancak Horkheimer böyle bir toplumun doğası hakkında, eğer söylerse, o da çok az olumlu şeyler söyler. Bu kasıtlıdır. "Eleştirel kuramın amaçladığı esas değişim türüyle ilgili olarak, o gerçekten ortaya çıkana dek onun somut bir kavranışı... olamayacaktır. Muhallebinin kanıtı eğer onu tatmaksa, bunun tadılması hâlâ gelecektedir."[81] Diyalektik zorunlu olarak negatiftir. 'Rasyonel bir toplum' yalnızca 'gelecek için mücadelede', 'sermaye dünyasına' (erken Horkheimer) ve 'bütün biçimleriyle teknik rasyonelliğin tahakkümüne' karşı mücadelede ortaya çıkabilir. Mevcut çelişkilere karşı mücadele yoluyla rasyonel bir toplum fikri daha açık tanımlanır hale gelebilecektir.

Buna rağmen Horkheimer, yalnızca rasyonel bir toplum fikrini tartışmakla kalmamış, aynı zamanda 'insanın içine' yerleşmiş böyle bir topluma yönelik ilgiyi de tartışmıştır: Bu, bazen ifade ettiği üzere, 'insan emeğine içkindir'. Rasyonel bir topluma yönelik ilginin 'insana içkin olduğu' veya potansiyel olarak insanlarda verili olduğu şeklindeki iddianın temelleri nelerdir? Bu ilginin statüsü nedir? Toplumun eleştirmeni elbette 'alternatiflere', 'gömülü imkânlara' işaret edebiliyor olmalıdır. Ancak bunlar, eğer ütopik bir düşüncenin ürününden

---

[78] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 256.
[79] Horkheimer, "Nachtrag", s. 193.
[80] *a.g.e.*, s. 198. Bkz., "Montaigne und die Funktion", s. 259.
[81] Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory*, s. 220-21.

başka bir şey olarak görülecekse, açıklanabilir temelleri olmalıdır. Eğer ütopyacılık ithamı bertaraf edilecekse Horkheimer, kendisi de fark ettiği üzere, rasyonel toplumun gerçek potansiyelini değerlendirebilmelidir. Eğer rasyonel bir toplum fikri gerçek bir tarihsel hareketle birleştirilecekse, bu sonrakinin olanaklılığı gösterilmelidir.[82]

Horkheimer'in 1937'den önceki yazılarında, bu konulara tepkisinin birbirine bağlı iki argüman dizisi şeklinde geliştiğini düşünüyorum.[83] İlki, mevcut emek sisteminde tatmin edilemeyen ve potansiyel olarak, genelleştirilebilir çıkarları temsil eden yeni ihtiyaçların geliştiği iddiasıdır. Bu iddia, Marx'ın kapitalist ekonomilerin gelişimine dair tespitlerine atıfta bulunularak savunulmaktadır. Bu tespit büyük ölçüde kendisinin bireylerin kişisel çıkarlarının kapitalist ekonomilerde yadsındığı argümanına temel sağlar. Burjuva toplumu 'kişisel başarıma dayalı praksisi" sınırlandırır ve inkâr eder. Horkheimer Marx'ı takip ederek proletaryanın potansiyel olarak bu koşulu aşabileceğini ileri sürer. Proletarya bu göreve üretim sürecindeki konumuyla hazırlanmıştır. Ücretli emekçi pozisyonunda, öyle görünüyor ki, bireysel "kazancın" peşinde koşmak (diğerlerinin çıkarları pahasına) kendi kendisini yenilgiye uğratan bir stratejidir. Kişisel çıkarların böylesine ayrıksı biçimde peşinde koşulması, işçinin sermayeye karşı sesini çıkaracak gücü bulmasını engeller. Öyleyse, yalnızca kolektif bir eylem stratejisi belli temel ihtiyaçların ve isteklerin (örneğin; maddi faydanın artırılması, günlük yaşam üzerinde denetim, tatmin edici iş) takip edilmesinin tek temelidir. *Bireylerin* doyurucu bir yaşamın koşullarını sağlayabilmesinin yolu, sadece kolektif hareketten geçer. Sonuçta, 'bireyselliğin özgür bırakılabilmesi', ancak 'tüm toplumsal değişimi, sınıf ilişkilerini güçlendiren ekonomik yapıların' ortadan kaldırılmasıyla sağlanabilir. Daha fazla bireysel özgürlüğün ve mutluluğun gerçekleştirilmesi için yapılan kolektif mücadele birçok insanın *deneyiminin bir parçasıdır.* Bu mücadele, kitlelerin 'genel çıkarları' geliştirilecekse ileri taşınmalıdır; örneğin, 'bireylerin *özgür*

---

[82] Mevcut teknik kapasiteler veri alındığında, eleştirel kuram öyle bir toplum mümkün olduğu ölçüde, kendi amacı olarak 'özgür insanlar topluluğunu' alır. Bkz., Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie" s. 165-166, 168.

[83] Kendisinin çalışmalarında bu argümanlar ne yeterince geliştirilmiştir ne de açıkça birbiriyle ilişkilendirilmiştir...

gelişimi, kıt değerlerin *âdil* dağıtımı ve toplumdaki *eşitlik* gerçekleştirilmelidir.

İkinci olarak, eleştirel kuramın yorumladığı bazı görüngülerin belli koşullar altında geliştirebilecek, türün doğal nitelikleri olduğu görüşü vardır. Horkheimer Freud'u ve özellikle libido kuramını takip ederek, türün içgüdüsel yapısının gerginliğin rahatlatılmasına ve ihtiyaçların karşılanmasına yöneldiğini ileri sürdü.[84] Daha önce belirtildiği üzere, Horkheimer'e göre libido kuramı insanların hazza ve kendini-korumaya ilişkin bir çabayı paylaştığını göstermektedir. Öyleyse, insan varoluşunda 'sürekli akan bir içgüdü kaynağı"[85] şeklinde bir katman vardır. Her ne kadar materyalizm insan ihtiyaçlarının değiştirilebilirliğini açığa çıkarsa da, Horkheimer'e göre:

> İnsanın mutlululuğa can atması hiçbir haklılaştırma gerektirmeyen doğal bir gerçek olarak görülmelidir... arzuların tatmini, 'daha yüksek dürtülerden' farklı olarak, hiçbir neden, bahane veya haklılaştırma gerektirmez... insanlar basit haz ve acı tepkileri ile belirlenmişlerdir.[86]

Ancak kapitalizm libido güdüleri üzerine sınırlamalar koyar ve bu nedenle duyguları bastırmayı, suçluluk duygusunu ve genel ıstırapları ebedileştirir. Yine de, üretici güçlerdeki yoğun artış yoluyla, insan potansiyelinin özgürleşmesi olanağını yaratır. Bu potansiyelin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği *a priori* düşünme ile çözülebilecek bir sorun değildir. Yadsımanın yadsınması, insan gelişiminin üzerindeki mevcut sınırlamaların ve kısıtlamaların kaldırılması insanların özerk eylemlerine bağlıdır.

Savaş Sonrası Gelişmeler

Batı'daki devrimin başarısızlığı, proleter devrimci bilincin yokluğu, tekelci kapitalizmin büyümesi, (otoriter) devletin ve bürokrasinin ge-

---

[84] Horkheimer ilk yazılarında, Freud'un daha sonradan geliştirdiği birçok kavramı (örneğin ölüm içgüdüsü) reddetmesine karşın, libido kuramının geçerliliğini kabul etmiştir. Bkz., Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", s.. 73-81 ve "Zum Rationalismusstreit", s. 164-167.

[85] Bu görüş daha önce s. 43-44'te tartışılmıştır [yazarın, bu makalesinin de içinde yer aldığı kendi kitabında –H.E.B].

[86] Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 44-45 (düzeltilmiş çeviri).

nişlemesi ışığında Horkheimer, sıklıkla kendi duruşunu gözden geçirmeye ihtiyaç duyduğunu itiraf etti.[87] Unutulma tehlikesi altında olan bir geçmişi –özgürleşme mücadelesinin tarihini– korumakla ve bağımsız, eleştirel düşünme kapasitesini sürdürmekle gitgide daha fazla ilgilenmeye başladı.

1940'ların başında, Horkheimer'in çalışmalarında evrensel ahlâki ilkelerle uyumlu ihtiyaçların ivedi ortaya çıkışına dair çok az şey vardı. Kuram ve devrimci pratik arasındaki ilişki üstüne pek az bir tartışma vardı. Proletaryanın konumu tarafından temsil edilen genelleştirilebilir çıkarlara göndermede bulunarak eleştirel kuramın projesini haklılaştırma stratejisi gitgide önemini yitirmişti. Horkheimer, disiplinlerarası araştırma bağlamında içkin eleştiri üzerine yoğunlaştı – onun düşüncesinin bu iki çizgisi çoğu zaman birbirinden ayrılsa da. Örneğin, ampirik araştırmalarla (örneğin otoriterlik üstüne) eşzamanlı olarak yürütülen felsefe projeleri (tarih felsefesi üstüne) *Dergi* makalelerinde gerekliliğini savunmuş olduğu 'dinamik birlik'ten yoksundur. 1950 ve 1960'lar boyunca, Horkheimer'in ilgileri birçok değişikliğe uğradıkça, bu eğilimler daha da belirginleşti.

Belki de en önemli gelişme kendisinin belli metafizik ve teolojik gelenekleri yeniden yorumlamasıydı. 1960'ların ortalarına kadar, teolojik bir andan yoksun herhangi bir felsefeyi ya da eleştirel duruşu savunamayacağını düşündü; yani aşkın veya sonsuz ya da 'bütünüyle öteki'nin bir farkındalığı.[88] Dinsel-olmayan bir teoloji anlayışını –öyle bir teoloji ki, her türlü örgütlü kilise veya mezheple her türlü bağlantıları reddederken, ampirik olarak verili dünyayı aşan deneyimin boyutlarına yoğunlaşır– geliştirmeye çalıştıkça, düşüncesi gittikçe spekülatif olmaya başladı. Horkheimer'e göre teoloji, insanlığın yakın gerçekliğin ötesine geçme ve özgür ve âdil bir toplum kurmaya ilişkin yatıştırılması mümkün olmayan arzusunun ifadesidir.[89] 'Genel

---

[87] Örneğin, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Nisan 1969'da yazdıkları yeni bir önsözde Horkheimer ve Adorno, şöyle derler: "Bizler şimdi bu kitaptaki her tezi bir elemeye tâbi tutmadan savunamayız: Aksi, gerçekliğin özünün tarihsel olduğunu savunan kuram ile bağdaşmayacaktır".

[88] Bkz., Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.*

[89] Horkheimer'in teoloji ve dine yönelik yaklaşımının mükemmel bir tartışması için bkz., Rudolf Siebert, "Horkheimer's sociology of religion", *Telos*, no. 30 (1976) ve Julius Carlebach, Marx and the Sociolgists: Max Hork-

halkın çıkarları'yla (*Allgemeinheit*) ilgili daha önceki ilgilerinin izleri –'rasyonel bir topluma yönelik ilgisi'– bu düşüncede korunmuş olmasına karşın, bunlar oldukça belirsizdir. Horkheimer'in ideoloji eleştirisine dair özgün programını daha sonraki çalışmalarında ayırt etmek zordur.

heimer", *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) içinde, s. 234-257.

GÖRÜNGÜBİLİM VE ELEŞTİREL KURAM: ADORNO*



Fred R. Dallmayr

Sunt lacumae rerum
Vergil

Bu sayfaların ele aldığı konu, yani görüngübilim ve eleştirel kuramın karşılaştırılması masum gözlemciye, hafif ve sorunsuz görünebilir. Bazı görüngübilimcilerin ifadelerindeki yargılarla, karşılaştırılan iki terimin çok yakından birbiriyle bağlantılı, hattâ belki eş anlamlı olduğu izlenimi doğar. 'Görüngübilim yolunda' popüler ve iyi yazılmış bir girişin yazarı Richard Zaner, çalışmasının alt başlığı olarak 'Felsefi Bir Disiplin Olarak Eleştiri' başlığını kullandı ve başlangıç sayfalarında 'görüngübilimsel felsefenin, şimdi sıkıca kendi sağlam temeli üzerine kurulmuş en doğru biçimde kavranan eleştiri"[1] olduğunu ileri sürdü. Benzer tondaki ifadeler, görüngübilim literatüründen kolaylıkla toplanabilir. Yine de, entelektüel kişisel-betimlemelerin son sözü söylemesi neredeyse olanaksızdır; daha yakın bir bakışta, gö-

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* *Cultural Hermeneutics*, 1976, cilt 3, s. 367-405.

[1] Richard M. Zaner, *The Way of Phenomenology Criticism as a Philosophical Discipline* (New York: Pegasus, 1970), s. XII.

rüngübilim ve eleştirinin ilân edilen ilişkisi son derece düşsel gözükür, gerçek bir çarpışmada tekzip edilen yazılı bir ateşkes gibi. Odak, içsel kişisel-değerlendirmelerden dışsal karşılaşmalara, özellikle de Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün sponsorluğunu yaptığı 'eleştirel kuram' programına kaydığı ölçüde, konunun dramı belirgin hale gelir. İyi bilindiği üzere, Freiburg ve Frankfurt arasındaki –ya da Husserl'in ve Horkheimer ile Adorno'nun şekillendirdiği Enstitü'nün başlattığı hareketler arasındaki– ilişkiye kayıtsız kalınmadı. Ara sıra gerçekleşen kardeşçe davranış epizotlarına rağmen, karşılaşmalar gerilimli hilekârlık eğilimi gösterdi, dönemsel olarak ateşli çatışmalarla kesintiye uğradı.

Bu arka alana karşın, görüngübilim ve 'eleştirel kuram'ın amaçlanan karşılaştırılması tehlikeli bir teşebbüs olmaya yatkındır: Kuşku ve karşılıklı suçlama ile dolup taşan bir atmosfer, iddiaların sakince çözümlenmesine ve dengeli bir yargının üretilmesine olanak sağlamayacaktır. Dahası, her iki tarafın esnekliği ve karşılaşma sahasının değişmesiyle mesele karmaşıklaşmaktadır. Karşılaşmaların özet niteliğinde bir gözden geçirilmesi geniş bir panorama sergilemektedir. Bu uygun gözetleme noktasından görüngübilim, Husserl'in, Scheler'in ontolojisine ve Heidegger'in *Dasein* çözümlemesine aşkın bakış açısından tarihsel ve kültürel bir yorumsama formülasyonuna uzanır; diğer taraftan eleştirel kuram, Enstitü kurucularının programlı ifadelerinden çağdaş Frankfurt kuramcılarının yazılarına uzanır. Karşılaştırmalı girişimin tehlikeleri buna karşın karşılıklı açıklama ihtimalinden ve özellikle dayanılan öncüllerin açığa vurulmasından dolayı dengelenir. Dikkate değer ölçüde, örneğin görüngübilim kendisini ilk çıkışların veya ilk başlangıçların felsefesi olarak, *prima philosophia*'nın modern kisveyle yeniden canlanışı olarak sunar.[2] Eğer çok dikkat edilmezse bu duruş, aslında sabit *a priori* ilkelere veya sorgulanmayan 'varlıksal' yapılara bağlılığa izin vererek katılığı cesaretlendirir. Eleştirel kuram da bazen, önemli destekçiler veya özsel bağlantılardan dolayı çok kibirli olur; Proleter kendiliğindenliğe ve tarihsel gelişmenin kaçınılmazlığına duyulan umudun terk edilmesinden do-

---

[2] Zaner kendisinin eleştiri anlayışını şu terimlerle ifade etti: "Eleştirel felsefe başlangıçlara, kaynaklara ve temellere dair varsayımların sıkı bir bilimidir", *a.g.e.*, s. 207.

layı, Frankfurt'un programı entelektüel öz-yeterliliğe eşlik etme tehlikesi içindedir.[3]

İlerleyen satırlarda karşılaşmaların tüm hikâyesini yeniden elden geçirme niyetinde değildir. Mevcut amaç bakımından, Frankfurt Okulu'nun kurucularından ve başlıca temsilcilerinden biri olan Adorno üzerinde yoğunlaşacağım. Adorno'nun anahtar kişilik olarak seçilmesi ne keyfîdir ne de nedensizdir: Onun düşünceleri, herkesten çok daha fazla, Frankfurt ve Freiburg arasındaki can alıcı bağlantıları sağlar. Görüngübilim hareketinin liderleri ve aynı şekilde Frankfurt kuramcıları çok uzun erimli bir dikkatle karşıt kamptaki gelişmeleri izlemişken, Adorno'nun yaşam-boyu süren çalışması büyük ölçüde görüngübilimsel ve yorumsamacı yazının araştırılması ve eleştirel olarak incelenmesi çevresinde dönmüştür. Bu incelemenin, hiçbir zaman dışarıdan bir kişinin sırf bir göz boyaması olmayıp, tersine örtük öncülleri ve kategorileri de dâhil olmak üzere, felsefi kavrayışların temel hamlelerini ciddi (bazen tutkulu) kavrama çabasının bir kanıtı olduğunu eklemeliyiz. Bu ölçüde, onun yorumu çağdaş felsefenin can alıcı noktalardan bazılarını yakaladı ve bunları açığa çıkardı. Onun aşkın görüngübilim çözümlemesinde Husserl, Batı rasyonalizminin ve bireyciliğinin –tam olarak, Descartes tarafından açılışı yapılan modern bilinç felsefesinin– en son büyük sözcüsü olarak ortaya çıkar. Bilincin temel rolü üzerine kuşku ağını serpmekle ve aklın kararsızlığını açığa çıkarmakla Adorno, 'öznellik' alanını geride bırakarak (ve Hegelci diyalektiğe basit bir dönüşten sakınarak), Kartezyen geleneğin sınırlarının çok ötelerine savruldu; onun düşünüşü doğrudan doğruya Heidegger'in tartışmalarıyla karşılaşmaya –yaşamının son yıllarım gölgeleyecek ve tüketecek bir karşılaşmaya– yazgılıydı.

---

[3] Martin Jay'in (kimi aşırı ifadelerle) yorumladığı üzere: "Enstitü'nün dışsal statüsünü koruma istekliliği, böyle bir pozisyonun bir şekilde kendi kuramsal çalışmalarında gerçekten eleştirel bir duruşu korumasının önkoşulu olduğunu fark etmiş olmasında yatar. Yine de bu, yalnızca olağan siyasetten, akademik yerleşik çıkarlardan ve kitle kültüründen değil, aynı zamanda yadsımayı somutlaştırma iddiasındaki her türlü toplumsal güçten özerk olmak anlamına gelir... Mannheim'ın yüzer-geçer entelektüel fikrini küçümsemelerine rağmen, Frankfurt Okulu'nun üyeleri giderek onun modeline benzemeye başladılar." Bkz., *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950* (Boston: Little, Brown and Co., 1973), s. 292.

Takip eden sunum, bu gelişmedeki başlıca adımların kısaca yeniden izini sürecek: Adorno'nun bazı erken yazılarından yola çıkarak, en sonunda kendisinin 'Auschwitz'ten sonra' metafizik üzerine düşüncelerine göz atmak için Husserl ve Heidegger'e karşı başlıca saldırılarını betimleyecektir.

1. İdealizmden Diyalektik Materyalizme

Adorno'nun görüngübilimle meşgul olması kendisinin Weimar Cumhuriyeti'nin ilk yılları sırasında Frankfurt Üniversitesi'ndeki öğrencilik günlerine dek uzanır. Hans Cornelius'un –aşkın idealizmin radikal bir yorumuna kendini adamış yeni-Kantçı bir filozof– rehberliği altında Adorno, 1924'te aynı üniversiteye "Husserl'in Görüngübiliminde Varlığın ve Noema'nın Aşkın Statüsü" başlıklı doktora tezini sundu. Tez, çok orijinal bir çalışma değildi: Bütünüyle, tezin tartışmaları, Cornelius'un aklın gerçekliği tamamen yutmaya veya içine çekmeye muktedir olduğu savı dâhil, Kant'ın aklın *a priori* kategorilerinin aynı zamanda ampirik psikolojinin ilkeleri olarak işlediği noktasına varıncaya kadar aynen Cornelius'un öğretisini yansıtıyordu. Yine de tezin temel konusu, bilinç ve dışsal dünya arasındaki ilişki, Adorno'nun yaşam boyu ilgileneceği bir temanın ortaya çıkmasına yol açtı; her ne kadar idealist reçete (onun daha sonra şiddetle reddedeceği bir reçete) tezde önerilmişse de, çalışmanın temel noktası Husserl'in düşüncesindeki önemli, çözümlenmemiş meselelerin araştırılması için geniş bir yol açılmasını sağladı. Kısaca formüle edildiğinde tez, Husserl'in kendisini yetersiz bir biçimde idealizme adadığını –daha açık ifadeyle: Kartezyen akıl-beden ikiliği veya akıl ve 'kendiliğinde-şey'in Kantçı çatallaşmasının sürekli onaylanmasından dolayı sakatlandığı için, Husserl'in bilincin 'ilksel kanıtı'na dek uzanan deneyimin izini sürme girişiminin temelde tutarsız olduğunu– göstermeye çalıştı.[4]

---

[4] Tezin özetinde (ilk baskı, 1924) belirtildiği üzere, Husserl'in düşüncesi 'temel bir çelişki'nin izini taşıyordu. "Bir yandan Husserl doğrudan ispata yönelerek tüm şeylerin ve nesnelerin kurulmasını istiyordu, diğer yandan ona göre nesneler, yalnızca epistemolojik olarak bilince atıfta bulunarak doğrulanabilir, ancak yine de ilkesel olarak bilinçten bağımsız varolan 'aşkın varlıklardı.'" Bkz., Theodor W. Adorno, *Philosophische Fruhschriften* (*Ge-*

Bu tartışmayı geliştirirken, tez esas olarak Husserl'in 1913 tarihli *Saf Bir Görüngübilim için Düşünceler ve Görüngübilimsel Felsefe* (*Mantıksal Araştırmalar*'ın tamamlayıcısı) eserine dayanır. Adorno' nun belirttiği gibi, Husserl'in *Düşünceler*'i bilincin "mutlak çıkış noktaları alanı"na işaret ettiği önermesine dayanır, Husserl'in ifadesiyle, "gerçeklik hakkında yargılar oluşturma, onun hakkında sorular, varsayımlar, kuşkular ortaya atma ve aynı zamanda kuşkuları çözümleme ve böylece 'aklın yargı yetkisini' kullanma" kabiliyetine sahip bir yetenek. Bu görüşteki tüm bilgi veya bilişsel faaliyet doğrudan doğruya bilincin deneyimine veya kanıtına yerleşmiştir. 'İlksel verili sezgi'de, görüngübilimsel indirgemenin veya 'epoché'nin temel görevi dışsal gerçekliğe dair kavrayışları 'parantez içine almak' ve 'onun mutlak özerkliği içinde saf bilinci' açığa çıkarmaktır. Ancak Adorno' ya göre bu tür nosyonlar, sökülüp atılması olanaksız düalizme işaret eden çok farklı savlarla karıştırılmıştır. Herhangi bir kimse, *Düşünceler*'de, nesnelerin deneyim veya bilince göre 'ilkesel olarak aşkın' olduğunu okur. Husserl bu aşkınlığın "varlığın tarzları arasındaki temel ayrımı, *bilinç* ve *gerçeklik*" veya "*deneyim olarak varlık* ve *nesne olarak varlık*" arasındaki "diğerlerinden çok daha köklü bir ayrımı" gösterdiğini belirtir. Kutupları arasında, bir ucun "anlamın gerçek bir dipsiz çukuruna açıldığı" söylenen ikili karşıtlık, 'mutlak ilk kaynak' arayışı üzerine derin yankılarda bulunmaya yazgılıdır. Bir yandan Husserl, bilinci 'içkin' ve 'mutlak bir varlık', "*nulla 're' indiget ad existendum*" olarak niteler; diğer yandan bilişsellik ilkesel olarak "bir şeyin bilinci" –ki, burada bir şey eğer bilincin nesnesi olacaksa, onun içinde yerleşmiş olamaz– şeklinde tanımlanır. Adorno, çıkmazı şöyle özetler: "Onun kanıtı, Husserl'e göre, bilginin biricik kaynağını oluşturan bilinç, başından itibaren varlığı, epistemolojik meşruluğunu yalnızca bilince göndermede bulunarak elde etmesine karşın, bilinç tarafından kurulmayan aşkın bir dünya ile yan yana konmuştur. Ne olursa olsun, aşkın bir dünya varsayımı 'mutlak çıkış alanı' olarak bilinç şeklindeki öncül ile çatışma içindedir; o aşkın idealizmin temel ilkesini yadsımaktadır".[5]

---

sammelte Schriften, cilt I), der., Rolf Tiedemann (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1973), s. 375.

[5] *a.g.e.*, s. 13-17. Husserl'in ifadelerinin İngilizcesi için bkz., Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, çev., W. R. Boy-

Çıkmazın arka alanınıv e çeşitlenmelerini araştırırken Adorno, bilincin örtük sentetik işlevlerine kayıtsız kaldığı noktaya değin, Husserl'in ikiliğinin izlerini sürdü. Husserl'in görüşüne göre, tüm bilgi doğrudan deneyim yoluyla ispat edilmeyi gerektirir; nesnelerin yapısal veya 'ilksel' nitelikleri bu tür deneyimlerden masun olduğu için, zihin-üstü 'aşkın' statünün yardımına başvuruldu. Yine de Adorno'ya göre, bu tür bir başvuru yüzeysel ve gereksizdi. Adorno nesnelerin yapısal sağlamlığının sözde bir aşkınlıktan dolayı değil, ancak akılsal kategorilerin doğrudan deneyimin ulaşımına açık olmayan *a priori* kategorilerinde mevcut bulunmalarından dolayı olduğunu öne sürdü. Kendi ifadesiyle: "Nesneler deneyim değil, deneyimler arasındaki ilişkilerdir, onların oluşması için gerekli yasalar veya kurallardır; öyle ki, onlar sıkıca ve tamamen bilinç çerçevesine içkindir." Nesneler veya şeylerin statüsü bir kez bu şekilde açıklandıktan sonra, Husserl'in 'noema' kavramı tehlikeye sokulmuş olur. Gerçekliğin 'indirgenmemiş' dünyasından ve aynı zamanda bilincin 'noetik' davranışlarından ayrıştırılmış olarak, 'noema' veya ('kastedilen nesne') Adorno'nun yargısında zihinsel ve doğal malzemelerin "havada asılı duran, ne içkin ne de aşkın olan" bir 'bileşimi'dir. Eğer, buna karşın, 'indirgenmiş' ve 'indirgenmemiş' nesneler arasındaki ayrımın geçersiz olduğu kanıtlanabilirse, indirgeme veya *epoché*'nin tüm görüngübilimsel yönteminin gereksiz veya gayri meşru olduğu ortaya çıkar. Adorno, makul bir şekilde ('doğal tutum' dünyası da dâhil) dünya hakkında konuşmaya yönelik herhangi bir girişim, bilincin çerçevesine dayanmayı gerektirdiğinden, parantez içine almanın basitçe buluşsal bir araştırma yöntemi olarak kullanılamayacağında ısrar eder. Sonuca doğru tezinde, Husserl'in 'gerçeklik' ve 'gerçekdışılık' sorularını 'aklın yargı alanına' sokarak, 'uzun vadede' aşkınlık ve bilinci birbiriyle ilişkilendirme çabasını gözden geçirdi. Mevcut kanıt postülasını sağlayabilmek için Husserl, özsel içeriği belirsiz yaklaşmanın hedefi olmasına karşın, aşkın bir nesne 'düşüncesi'nin doğrudan bilinçte mevcut olduğu sonucunu çıkarmaya zorlandı. Tez, bu sonucun, aşkınlığın (çelişkili) düşüncesinin, görünümlerin 'ideal kuralı' olarak nesne fik-

---

ce Gibson (London: George Allen & Unwin, 1931), özellikle 42. ve 49. Bölümler, s. 133-135, 150-153.

riyle bir kez yer değiştirmesi durumunda kaçınılmaz olmadığını ileri sürdü.[6]

Gerçeklik (özellikle toplumsal gerçeklik) artan şekilde aşkın formülasyonları etkilese de, Kant'tan esinlenen ancak aslında Cornelius tarafından biçimlendirilen aşkın idealizmin bakış açısı birkaç yıl boyunca Adorno'nun düşüncesine egemen olmayı sürdürdü. Cornelius'un etkisi Adorno'nun 'Aşkın Psikolojide Bilinçsiz Kavramı' başlığını taşıyan ve (daha sonra vazgeçilen) 1927'deki ilk *Habilitationschrift*'inde hâlâ belirgindi. Çalışmanın esas amacı, yaygın kullanımını yalnızca derinlik psikolojisine değil, aynı zamanda zamanın birçok rasyonellik karşıtı akımlarına borçlu olan 'bilinçsiz' kavramının anlamını açıklığa kavuşturmaktı. Temelde, Husserl'in düşüncesinde 'nesne' ve 'noema'nın statüsünü belirlemek için kullanılan aynı yaklaşım şimdi yeni konunun çözümlenmesine uygulandı. Bilinçsiz'in 'doğanın zihin-üstü alanını veya aşkın 'kendinde-şey'i gösterdiği' şeklindeki ithamlara karşı Adorno, normalde kavramla ilişkili tüm nitelik ve özelliklerin bilinç çerçevesine veya havzasına dek izinin sürülebileceğinde ısrar etti. Çalışmada ortaya konduğu üzere 'bilinçsiz', esas olarak yarı deneyimsel ve nesnel-kategorik katmanları kapsayan karmaşık bir alandı. İlki unutulmuş veya hafızadan silinmiş somut deneyimlere göndermede bulunurken, ikinci katman doğrudan deneyime açık olmasa da, bilinirlik imkânının koşulu olan yasal ilişkilerin veya kategorik kuralların çerçevesini gösteriyordu. Bu katmanların onarım araçları olarak çalışma, yalnızca aşkın düşünümü değil, aynı zamanda, esas olarak Freud'un eşanlı olarak bilinçli anlam ve gizli (ancak rasyonel olarak araştırılabilir) ruhsal yasalara odaklanmasından dolayı Freudcu psikanalizi önerdi.[7]

Bir ölçüde akademik veya skolastik tınısına karşın, Adorno'nun çalışması, (bana göre) birkaç nedenden dolayı hâlâ ele alınmayı hak eder. İlk olarak, bilinçsizliğin araştırılması, yaşam boyu süren bir hayranlık için zemin hazırlayarak Adorno'nun Freudcu derinlik psikolojisiyle ilk kez karşılaşmasına işaret etti. Mevcut amaçlar bakımından daha önemli olan, çalışmanın 'ontolojik nesnellik' veya 'natüralizm' olarak anılan duruma –özellikle bilinçsizin, bir şekilde, bilincin ötesindeki bir alan olduğu ve bu nedenle eleştirel rasyonel in-

---

[6] Adorno, *Philosophische Fruhschriften,* s. 34, 53-54, 71, 74-75, 337.
[7] *a.g.e.*, özellikle, s. 201-202, 218-223, 313-314.

celemeden masun olduğu şeklindeki doktrine– karşı cepheden saldırışıdır. Bu polemiksel saldırı, bana, Adorno'nun entelektüel duruşunun çekirdek malzemesi, onun felsefi dönüşümünde gerçekten değişmeden kalan bir içerik olarak nitelenebilir gibi geliyor. Daha sonra, aslında çalışmayı yazdıktan sonra, Adorno meseleye geldi ve nihayetinde idealizmi terk etti; yine de nesnellik veya doğal ontolojiye hiçbir zaman yakınlık duymadı. Kesinlikle, idealizm ve nesnelliğin eşzamanlı reddi geleneksel okul doktrinlerinin ötesine geçmeyi ve karmaşık felsefi tartışmalara başvurmayı gerektirdi –ki bu, Adorno' nun sonraki yazılarının zorluğunu en azından kısmen açıklar. 1927' nin bilimsel incelemesinde meseleler görece basitti. O zamanlar, gündemdeki konu idealizm ve natüralizm, akıl ve akıldışılık arasındaki az veya çok düz karşılaşmaydı. Adorno'nun kendisinin gösterdiği üzere bilinçsizin çözümlenmesi, öyle olduğu sanılan irrasyonel ruhsal güçlerin gizeminin bozulmasına katkıda bulunmak yönündeydi. Bu anlamda çalışma, rasyonel 'aydınlanma' hedefine adanmıştı; terim kavramsal açıklama ve dogma ya da sahte doğal sınırlamalardan büyük ölçüde özgürleşim şeklinde ikili anlamda kullanılmıştı.[8]

Daha önceki teze karşıt olarak, aklıma gelmişken 1927'deki çalışma, ele aldığı konunun toplumsal ve siyasal uzantıları açısından pasif değildi. Adorno, bilinçsizin incelenmesinin yalnızca kuramsal veya spekülatif nedenlerle gerçekleşmediğini ifade etti. Yaşama dair veya organizmacı ontolojileri ve onların derinlik psikolojisini 'rasyonalizm'e karşı bir silaha çevirme girişimlerini aşağılamakla bu çalışma, zamanın toplumsal durumunda 'açıkça özel ve tehlikeli bir rol' oynayan yaygın *Zeitgeist* akımlarına meydan okuma anlamına geldi. Kısaca belirtecek olursak, bu rol geçerli toplumsal ve ekonomik pratikler için mazeret ve ideolojik kamuflaj sağlıyordu. Tam olarak, ileri sanayileşmiş kapitalist bir toplum her türlü 'doğal' veya 'organizmacı' düzenden çok fazla uzaklaşmış olduğu için, bilinçsiz'in alanı hoş karşılanan bir tamamlayıcı –bireylere, hayalî de olsa, ekonomik rekabetin yıpratıcı özelliklerinden sığınabilecekleri geçici bir alan sağlayan bir tamamlayıcı– veya dengeleyici olarak hizmet görebilir. Daha önemlisi, gizli veya denetlenemez ruhsal sınırlamalar kavrayışı kapitalist sistemin karanlık alt taraflarına, onun ülke içinde ve dışında sömürüye yönelik eğilimine ve onun dönemsel olarak ekonomik kriz-

---

[8] *a.g.e.*, s. 81, 320.

lerle şiddetli sarsıntı yaratan eğilimine işaret etti. Çalışma, "yalnızca sınırsız bencilliğin değil, aynı zamanda emperyalizmin en uğursuz entrikalarının, kendi ideolojik haklılaştırmalarını bilinçsiz ruhsal dürtülerin doğal yükselişinde bulduğu"nu kaydetti. Bu düzeyde, dogmatizm ve ekonomik tahakküm içinden çıkılamaz bir şekilde müttefiklerdir: "Rasyonel eleştiriden kaçınmak için, emperyalist eğilimler – daha doğrudan faşist ideoloji– öncelikle ve her zaman ekonominin yıkıcı ve öz-yıkıcı etkilerini tanrısal olarak buyrulmuş ve zorunluluk olarak sunan ontolojik, zihin-üstü, aşkın ve bir şekilde kutsal güçlere dayandırırlar."[9]

Alıntılanan parçalar Adorno'nun düşüncesinde, onun akademik arka planı ve eğitimi ile güçlükle uzlaştırılabilecek ilgi ve yönelimlerin ortaya çıkışının belirtileriydi. Yeni entelektüel sadâkat ve bağlılıklarla birlikte Avrupa'daki kararan siyasal ufuk, onun kapitalizm ve burjuva pratiklerine yönelik nefretini artırırken, giderek idealist bağlarını da aşındırdı.[10] 1931'de, Frankfurt Üniversitesi'nin bir öğretim üyesi olarak açış konferansını verdiğinde, argümanlarının tonu ve özü derinden değişmişti. 'Felsefenin Bugünkü Rolü' başlıklı konferans Cornelius'a hiçbir referansta bulunmamış ancak Marksist estetikçi ve edebiyat eleştirmeni Walter Benjamin'e, övgü amacıyla birçok göndermede bulunmuştu. Konferansın ilk cümleleri nitelik bakımından program biçimindeydi. Adorno şunu söylüyordu: "Her kim bugün meslek olarak felsefeyi seçerse en baştan geçmişteki felsefi projelere can veren bir yanılsamayı, düşüncenin gerçekliği bir bütün olarak kavrayacağı yanılsamasını terk etmelidir. Hiçbir rasyonel yargılama, aklın taleplerini tamamen geri çeviren bir yapıdaki evrene hükmedemez. Polemikçe bir desise bütün olarak ele alındığında gerçeklik, rasyonel ve makul bir dünyaya ulaşma umudunu yalnızca harabelerde ve dağılmış kalıntılarda sürdürür." Yakın zamanlardaki ontolojik kavrayış-

---

[9] *a.g.e.*, s. 318-319.

[10] Onun, on yılın sonlarında yazılan (ve 1931'de Paul Tillich'e sunulan) ikinci *Habilitationsschrift*'i dramatik bir metamorfozu gösteriyordu: Kierkegaard'ın estetik kuramını çözümlemeye adanmış olarak çalışma, burjuva öznelliğine ve tinsel 'içrekliğine' sürekli ve güçlü bir saldırı başlattı. Bkz., *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* (Tübingen, 1933; gözden geçirilmiş baskı, Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1966). Jay'e göre, çalışma tam olarak Hitler'in 1933'te iktidara geldiği gün yayımlandı. Karş., Jay, *a.g.e.*, s. 66-68.

larla ilgili olarak Adorno, geleneksel felsefenin birçoğunun aklın egemen gücü üzerine dayandırılmış olduğunu, özellikle düşüncenin bir şekilde ve yeterince gerçekliğe ve hattâ ('idea' veya evrenin özü olarak kavranan) 'Varlığın' kendisine denk düştüğünü ekledi. Buna rağmen, "Varlık düşüncesinin felsefi açıdan kadir-i mutlak oluşu" sonucunu doğuracak şekilde "bütün olarak düşünce ve gerçeklik arasında ölçülebilir olan parçalanmıştır." Parçalanma idealizme doğru şiddetli bir sürüklenmedir –birçoğundan çok daha fazla gerçekliğin bilinç tarafından massedilmesiyle bağlanan bir bakış açısıdır bu: "İdealizmin krizi bütün felsefi anlama talebinin krizi demektir."[11]

Felsefi akıl yürütmenin kategorilerini resmetmek için konferans, yeni-Kantçılık ve yaşam felsefesinin değişik biçimleri dâhil olmak üzere, başlıca çağdaş eğilimlerin veya okulların kısa bir incelemesine yer verdi. Bu bağlamda görüngübilimsel harekete özel dikkat gösterildi. Önceki tezden çarpıcı bir kalkışla, Husserl'in yaklaşımı artık yetersiz biçimde idealist olduğu için değil ancak geçmişin bir mahkûmu olarak kaldığı için paylandı. Genel ifadelerle görüngübilim, idealizmin 'post-idealizm' biçimi olarak, "idealizmin çöküşünden sonra, idealizmin bütün araçlarıyla nesnel olarak geçerli sonuçlara ulaşma girişimi" olarak tanımlandı: Özerk akıl veya nesnel bilinç. Husserl'in durumunda, nesnel gerçekliğe ulaşma çabası onun 'ilksel kanıta' dayanmasında ve titiz bir görüngübilimsel tanım geliştirmesinde açıkça görülüyordu; yine de her bir kanıt ve her bir tanım nihayetinde aklın ve aşkın bilincin mutlak yargı gücünün kökenine yerleşmişti. Husserl'in yaklaşımına kendi özel (çekici olmayan değil) tadını veren şey, onun entelektüel alçakgönüllülüğü ve ağırbaşlılığıydı: Onun düşünceyi tanıma ve gerçek yapıyı ve hareketi bilinç ve rasyonel denetimin dışında kalan dünyanın amaçlı yinelemesine sığdırma arzusuydu. Bu alçakgönüllülük onun halefleri tarafından, kayıpları telafi edecek hiçbir sağlam kazanım olmaksızın terk edildi. Adorno'ya göre Scheler' in yazıları, bilinç ile nesnel veya özsel gerçekliği uzlaştırmaya ve böylece 'maddi bir görüngübilim' formüle etmeye adandı; ancak birkaç dogmatik dünya görüşü deneyiminden sonra, nihayet o maddi ve ideal güçleri, vitalizm ve rasyonalizmi yan yana getiren bir Maniciliğe koyuldu. Heidegger örneğinde, bilincin sınırlarını aşma teşebbüsü özsel özelliklerin doğrudan öznelciliğe yüklenmesi şeklinde çelişkili

[11] "Die Aktualität der Philosophie", *a.g.e.*, s. 325-326.

bir biçim aldı –bu, somut kişisel ve tarihsel deneyimin hemen ontolojik saygınlık kazandığı 'öznel bir ontoloji' üretti. Bu dönüşle görüngübilim, kendisinin karşıtına sapmış oldu: Ontoloji yalnızca görüngübilimin meydan okuduğu kategori alanlarını onurlandırır; sadece (dünyevi) öznellik ve tarihselcilik".[12]

Kendi zamanımızda felsefi düşünümün muhtemel rolüne döndüğümüzde Adorno, bilim ve bilimsel rasyonelliği spekülatif düşüncenin yaygın gösterişini ve kirli çamaşırlarını ortaya çıkardığı için över; buna rağmen hiçbir şekilde düşünmeyi bilimin hizmetçiliğine indirgeyen 'niteliksiz işçi' kavrayışını kabul etmeye yaklaşmaz. Çok dikkatle takip edildiğinde ampirik bilim, öz-yeterlilik iddiasında bulunamaz çünkü 'ampirisizm' teriminin kendisi düşünceyi önceden varsaymaktadır. Adorno bilimsel bir çağda bile, bilim ve felsefenin farklı görevlere göre (ayrımcılık değilse de) ayrışacağım ileri sürdü; görece ampirik araştırma ve yorumlama, ilki görece güvenli bulgularla, ikincisi daimi sorularla uğraşacaktır. Konferansın güçlü bir şekilde değindiği üzere gerçeklik insan, amacına ve öznel amaçlılığa kapalı olduğu için 'yorumlama', gerçekliğin içsel veya altında yatan 'anlamı' araştırmayı kapsamadı ve kapsayamaz. Felsefenin şifresini çözeceği metin tutarlı bir hikâye değildi; aksine, "eksik, çelişkili ve kırılgan, birçok parçada belki kör şeytanın bir işidir." Sembolizmin altını üstüne getirmekten ziyade –amaçlı olmayan bir dünyayla karşılaşan– felsefi yorumlama, gerçeklik bilmecesinin anahtarını bulma ve böylece onun sihrini çözme umuduyla deneye, her bir parça veya öğeyi yeni kalıplara veya yapısal tasarımlara göre düzenlemeye başvurmalıdır.[13] Deneye güvenmekle Adorno'ya göre yorumlama esasında, benzer şekilde amaçlı olmayan ve sembolik olmayan gerçekliğin

---

[12] *a.g.e.*, s. 327-330. Bu bağlamda Adorno, Heidegger'in "şu âna dek mevcut yayınlarına", muhtemelen (1927'deki) *Varlık ve Zaman*'ına atıfta bulunmaktadır. Gördüğüm kadarıyla, onun yorumları Heidegger'in erken çalışmalarında belli bir 'antropolojik' önyargı yakalamıştır: Yine de, *Varlık ve Zaman*'da ortaya konduğu üzere *Dasein*'ın geleneksel 'öznellik' veya öznel deneyim anlayışıyla kolayca eşitlenemeyeceğini ihmâl etmiştir.

[13] Adorno'nun Benjamin'i özetleyerek yazdığı üzere: "Felsefenin görevi gerçekliğin açık veya örtük amaçlarını araştırmak değil, fakat daha ziyade amaçlı-olmayan gerçekliğin, her türlü tam (ampirik) formülasyonu bilim alanına dair soruları çözme kabiliyetine sahip ayrışık öğelerin tasarım ve kalıplarım kurarak şifresini çözmektir."; *a.g.e.*, s. 335.

anahtarını bulmaya çalışan diyalektik materyalizme çok yaklaşır; aslında materyalizmin kendi amacına ulaşma yeteneği, "ele aldığı konuyu, 'anlama' yönelik her türlü referanstan temizleyebilme" başarısı ile doğru orantılıdır. Yorumlama ve materyalizm arasındaki yakınlık deneysel yöntemin etkilerine uzanır: Uygun bir tasarımın inşası yalnızca kuramsal bir alıştırma değil fakat toplumsal sınırlamaların boğucu hâkimiyetinin sökülüp atılması anlamına geldi. Materyalist bir bakış açısıyla, kuram ve pratik değişim arasındaki bu ilişki 'diyalektik' etiketi ile bilinirdi.[14]

Adorno'nun açış konferansı etkileyici ve hattâ kışkırtıcı bir konuşmaydı. Onun entelektüel akımları değerlendirmesi keskindi; aynı şekilde felsefi öz-yeterliliğin ve aklın kendi içinde 'mutlak ilk kaynaklar' havzasını bulma iddiasının eleştirisi de. Yine de bu niteliklere rağmen, tartışmanın kimi kısımları pürüzlü ve hazır tepkilere gebeydi. Böylece yorum ve amaçlı olmayan gerçekliğin bir araya getirilmesi, Adorno'nun daha önce Husserl'in yazılarında kınadığı dualizmin (her ne kadar farklı bir kılık altında olsa da) Kartezyen mirasın büyü gücüyle ortaya konmasıydı. Dahası, yorumlamanın deneysel işlevini vurgulamakla, müzakere düşünümü saf bir 'araçsal' rasyonellik türüyle –veya her halükârda (araştırma girişleri olarak pozitivist metodolojiden bildiğimiz) buluşsal çerçeve ve modellerle– eşitlemiş gözüküyordu.[15] Geniş ölçekte, bu türün noksanlıkları Adorno tarafından Weimar Cumhuriyeti'nin çöküşünden kısa zaman önce yazılan birkaç makalede giderildi veya telafi edildi. Mevcut amaçlar açısından, bu makalelerde resmedilen başlıca iki kavram kısaca değinilmeyi hak eder: 'Doğal tarih' ve dilin 'uyarlayıcı' rolü. Sırası geldiğinde yeniden formüle edilen ve yeniden değerlendirilen her iki kavram Adorno'nun duruşunun esas malzemeleri haline gelecektir.

İlk kavram 1932'de 'Doğal Tarih Düşüncesi' başlığını taşıyan bir makalede tasarlandı. Makalenin hareket noktası yine insan tasarımı ve amaçlanmamış dünya arasındaki ilişkiydi; ancak her iki alan artık

---

[14] *a.g.e.*, s. 336-338.

[15] Araçsal hamle birçok parçada belirgindir. Orijinal model ve mitsel simgelere karşı, Adorno bir noktada yorumlayıcı tasarımların 'insan-yapımı kurgular' olduğunu belirtti: Bunlar, "insan aklının, manyetik güçler gibi, nesnel gerçekliği kendi yönlerine odaklayabildikleri durumlarda bile elverişli ve kullanışlı araçlardır."; *a.g.e.*, s. 341.

birbirinden ayrı ve müstakil olarak sunulmadı. İlk paragraflarda ifade edildiği üzere, makalenin amacı –şimdi 'doğa ve tarih' arasında formüle edilen– alanların 'geleneksel antitezi'ni aşmak ve her ikisini onların farklılıklarının ardından yakınlık ve karşılıklı etkilerinin ortaya çıkacağı bir noktaya ilerletmekti. Bu bağlamda 'doğa' terimi doğal bilimlerin nesnesine değil; daha ziyade tarihsel yaşamın dinamik, yenilikçi özelliklerine karşı özsel, önceden kararlaştırılmış veya zorunlu gerçekliğe göndermede bulunmak anlamına geliyordu. Adorno'nun fark ettiği üzere, görüngübilimsel hareket –özellikle Husserl sonrası aşamada– antitezi aşmaya çalıştı. Adorno, başlangıcından itibaren doğa ve tarih arasındaki gerilimin görüngübilimin içine işlediğini ve onun niteliğini belirlediğini kaydetti; Husserl'in takipçilerinin gerilimi hafifletme çabaları buna rağmen idealizmin öncüllerinin süregelen etkisinden dolayı bozuldu. Scheler'in nesnel ve zamansız bir ontolojik alan kurma girişimi, seçilen kategorilerin keyfî, öznel niteliği tarafından geçersiz kılındı. Teşebbüs, Heidegger tarafından yoğunlaştırıldı ve radikalleştirildi; Heidegger görünümün ötesine gitmek yerine, ontolojiyi ve somut tarihsel varlığı bütünleştirdi ve parçaladı; ancak bu durumda bile –Heidegger'in, tesadüfî deneyimi soyut kavramlara boğan totolojik formüllere başvurmasında ve 'totalite' ile insani 'tasarım' kavramlarını vurgulamasında görüldüğü gibi– yine idealizm galip geldi.[16]

Görüngübilimsel girişimlerin ötesinde yol almak için Adorno, yalnızca kavramsal senteze kendini vermenin değil, aynı zamanda somut ihtimallere ve alanların gerçekten özerkliğine de olabildiğince sıkı sıkıya bağlı kalmanın gerektiğini ileri sürdü. Söz konusu olan yalnızca spekülatif bir bağıntı kurmak değil ancak doğanın kendi varsayılan özerkliğinde tarihsel bir oluşum olması gibi, tarihin de kendi ta-

[16] Adorno'nun ifadesiyle: "Tarihin onaylanması, tarihsel olgulara erişim veya bu olgunun ontolojik açımlanması onun hemen ontolojiye dönüştürülmesinden dolayı engellenmesine rağmen, tarihselliğin yapısının yeni-ontolojik kavranışı yalnızca doğa ve tarihin bariz bir uzlaşmasını mümkün kılar." Bkz., 'Die Idee der Naturgeschichte', *a.g.e.*, s. 351. Tarih ve ontoloji ilişkisi 1931 ve 1932 yılları sırasında Horkheimer ve arkadaşlarının ontolojiye ideolojik bir kamuflaj olarak saldırdıkları, buna karşın Scheler ve (bir ölçüde) Heidegger'in takipçilerinin tarihin ontolojik temelinde ısrar ettikleri 'Frankfurt Tartışmaları' olarak anılan anlaşmazlığın konusuydu. Horkheimer'in çalışması bu tartışmaya bir katkı anlamına geliyordu.

rihselliğinde doğa tarafından nasıl kapsandığını göstermektir. 'Doğal tarih' işte bu yönde konu edilir. İki düşünür kavramın babası olduklarını ileri sürebilir: Lukács ve Benjamin. *Roman Kuramı*'nda Lukács, anlamdan yoksun –(onun ifadesiyle) "donmuş, yabancı" bileşiklere, "çürümüş içselliğin kafatası'na dönmüş– tarihsel deneyim katmanlarını belirtmek için 'ikinci doğa' terimini icat etti. Kavram Benjamin tarafından romantizmden uzak ve oldukça titizlikle daha da geliştirildi. Lukács'ın 'ikinci doğa'sı tarihten kesilerek çıkarılmış ve yalnızca eskatolojik (kıyametvari) bir müdahaleyle geri düzeltilebilirken, Benjamin, tarihi büyük ölçüde amaçlanmamış, inkişaf etmemiş, eksik kalmış niteliğinden dolayı, esas olarak 'doğal' bir süreç olarak resmetti. Aynı zamanda, onun görüşünde doğa –hem öğeleri hem de özü itibariyle geçici ve dayanıksız olduğundan– tarihin derin izlerini taşıyordu. Bu bakış açısına göre, doğa ve tarih arasındaki bağlantı noktası sınırlılık ve ölümlülük yönüyle sağlanmıştı. Doğanın engellemelerine karşın, insani ve toplumsal evrimin hikâyesi, kendisini acıların ve "yalnızca çürüme noktasında önemli olan" çarmıha gerilmenin hikâyesi olarak açığa vurdu. Benjamin'in radikal incelemesinin altında, Adorno şu yorumu yaptı: "Gerçeklik yıkım ve parçalanmalar, orada tarih ve doğanın bağlantı anahtarının gömüldüğü deneyimin kafatası görünümüne dönüştü."[17]

'Yapılandırma' kavramı yaklaşık aynı zamanda 'Filozofların Dili Üstüne Tezler' başlığını taşıyan bir makalede ilk defa ele alındı. Makale esas olarak, adcı-araçsalcı kavrayış kadar idealist dil kavrayışına karşı ileri sürüldü. Modern öznelliğin etkisi altında Adorno, kelimelerin veya dilsel simgelerin gittikçe bireysel bilinç veya amaçlılığın araçları haline dönüştürüldüğünü belirtti; sonuçta, dilsel biçim ve özün yakın bağlılığı koparıldı ve keyfî manipülasyona boyun eğen te-

---

[17] *a.g.e.*, s. 355-360. Bu bağlamda Adorno, esas olarak Benjamin'in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Berlin: de Gruyter, 1928) yapıtına atıfta bulundu. 'Doğal tarih' tesadüfen hazır bir sentez anlamına gelmedi. Adorno' nun ısrar ettiği üzere, doğal tarihin öğrencisi her şeyden önce, (arkaik-ontolojik öz olarak görülen) 'doğa' ile (icat edilmiş bir süreç olarak görülen) 'tarih' arasındaki süreksizlik de dâhil, öğelerin genel süreksizliğini veya dağılmışlığını kabul etmek zorundadır. Rastgele bir karışım veya total bir bakış açısı geliştirmek yerine iş, bu arkaik (yarı-doğal) mitlerin 'tarihsel' anlamlarını ve tarihsel gelişmenin arkaik liflerini araştırarak bu süreksizlikten ilerlemektir. *a.g.e.*, s. 361-365.

sadüfî ilişkiyle yerleri değiştirildi. Bu sonucun önünü almak için idealizm, bazen dili 'nesnel aklın' tamamlayıcısı ve temel anlamların kendine yeten havzası olarak resmetti; herhangi bir düzelme sağlamaktan çok uzak olarak bu durum sadece biçim ve içerik arasındaki engelleri pekiştirdi. Adorno'ya göre çağdaş felsefenin temel bir görevi, bu engeli kaldırmak ve dili dünyaya açık olması için onarmaktır. Onun görüşüne göre bu görev, –Heidegger'in tavrıyla– neolojizm veya dilsel yapısal özelliklere tutunmakla başarılamaz; zekice düzenlemelere başvurmak yerine, felsefe bileşik bir örgü olarak değil, parçalı ve kısmen dağılmış kavramlar dizisi olarak kavranan sıradan dile dayanmalıdır. 'Yapılandırıcı' bir yaklaşımın hedefi kelime veya simgeleri, düğüm kalıplarına veya öznel amaçlılığı ve geleneksel sağduyuyu es geçerek gerçek tarihsel deneyimin dile "parçalanmasına" ve dilde kendini açığa vurmasına olanak sağlayan kalıplar veya düzenlemeler biçiminde sıralamaktır. Bu bakış açısında, biçim ve içerik bağlantısı veri olmak üzere, kelime veya dilsel simgeler artık sadece âlet değildir fakat doğruluk arayışında içsel önem kazanmıştır: "Dilin felsefi eleştirisinin artan önemi (edebî) sanat ve kavramanın birleşmeye başlaması olarak formüle edilebilir."[18]

Tartışılan makaleler, yazıldıktan kısa süre sonra, Weimar Cumhuriyeti'nde Nazilerin iktidarı ele geçirmesinin –bütün doğrusal teleolojileri veya Batı toplumunun özellikle Aydınlanmadan bu yana takip ettiği amaçlı hamleleri karışıklık içine sokan ve kararsızlığa düşüren bir olayın– kurbanı oldu. Bu olay aynı zamanda Adorno'yu göç etmeye ve uzun süreli bir sürgüne zorlayarak, tamamen onun kendi yaşam kalıplarını da altüst etti. Güçlüklerle dolu yolculuğu onu önce İngiltere'ye, özellikle Oxford'a, daha sonra da Birleşik Devletler'e sürükledi. 1938'de Amerika'ya taşınması Adorno'nun, kısa bir süre

---

[18] Bkz., "Thesen über die Sprache der Philosophen", *a.g.e.*, s. 336-371, 370'te. 'Düzenleme' kavramı doğal tarih üstüne makalede kullanılan 'kümelenme' terimince önceden ima edilmiştir. Terim doğal tarihteki işlemsel bir gerekliliğe atıfta bulunmuştur: Tek boyutlu veya doğrusal yorumlar yerine, farklı birtakım kavramları veya bağlantılı kategorik yapıları bir araya toplama zorunluluğu. Adorno'nun edebî ve estetik görüşlerinin bir karşılaştırması için bkz., Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971), s. 3-59.

Cenevre'de kaldıktan sonra o zamanlarda Columbia Üniversitesi'ne yerleşmiş olan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne resmen katılmasının habercisi oldu. Enstitü'ye katılma daveti, Frankfurt'ta Cornelius' un doktora öğrencisi olan ve Adorno gibi idealizmden ortodoks olmayan (ve anti-pozitivist) diyalektik materyalizme yönelmiş bulunan Enstitü müdürü Max Horkheimer'den geldi. Yakınlaşma birçoğu sosyolojik ve sosyo-psikolojik konularla örülmüş bir dizi ortak girişime ve takım çalışmasına olanak sağladı. Mevcut bağlamda, geniş bir felsefi yorum alanındaki ortak bir çalışma kısaca değinmeye değer: Adorno ve Horkheimer tarafından savaş yıllarında yazılan ve ilk kez 1947'de yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*.

Bir anlamda, çalışma Adorno'nun (ve Horkheimer'in) önceki on yıllardaki entelektüel gelişiminin temel taşı olarak görülebilir. Erken yazılarında belirgin olan idealizm ve öznelcilikten giderek uzaklaşmaları *Diyalektik*'te Batı yaşamında derinlere yerleşmiş bir krizin teşhis edilmesine yol açtı: Aklın doğadan özgürleşimini vurgulayışıyla modern Aydınlanma, giderek dünyayı bilinç için bir nesneler dizisine ve nihai olarak da insan yönlendirmesinin ve tahakkümünün aygıtları olan bir alana dönüştürdü. Araçsal rasyonelliğin yükselişi buna rağmen hiçbir biçimde gerçek özgürlüğün artışı ile eş anlamlı olmadı. Köle-efendi ilişkisinin diyalektik niteliğinden dolayı, insanın doğa üzerindeki efendiliği giderek onun doğal sınırlamalar tarafından, özellikle, yalnızca insanın doğayla bağlantısını değil, aynı zamanda toplumsal ve özneler arası ilişkileri de yöneten doğal nesnelliğin buyrukları tarafından köleleştirilmesiyle sonuçlandı. Adorno ve Horkheimer'e göre, ana hatları sunulan krizin çözümü aklın terk edilmesinde ve özellikle düşüncenin mistik görüşlere veya yeni bir 'yirminci yüzyıl mitine' sürüklenmesinde değildir. Sorunlu etkilerine karşın rasyonalizm onların görüşüne göre, düşüncenin kendisi, araçsal tahakkümün büyüsünü bozuncaya kadar zıt duygularıyla birlikte korunması gereken deneysel bir çıkmazdı. Doğrusal ilerleme veya gerilemeye işaret etmekten ziyade Aydınlanma, 'doğal tarih'in bir enerji kaynağıydı. Çalışmanın başlıca eleştirel hamlelerinden biri yazarlarına göre iki tezde özetlenebilirdi: "Mitoloji Aydınlanmaya işaret eder, aynen Aydınlanmanın mitolojiye dalma eğilimi göstermesi gibi."[19]

---

[19] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (ilk baskı, Amsterdam, 1947; yeni baskı, Frankfurt-

2. Görüngübilimin Meta-Eleştirisi

Adorno'nun Enstitü'yle, özellikle Horkheimer'le yakınlaşması üretken enerjisinin –ki bunun tamamı ortak çalışmalara harcanmayacaktır– olgun zirvesine yaklaşırken gerçekleşti. Önceki yayınlarda tarif edilen birçok kavram ve tasarı 'eleştirel kuram'ın özerk ve karmaşık bir biçimine doğru birleşmeye başladı –bu zamanın alternatif felsefi akımlarıyla rekabet edebilecek ve onların savlarına meydan okuyabilecek bir yaklaşımdı. Kesinlikle, Adorno'nun bakış açısı dar bir polemikçiliğe açık değildi; estetik ve müzik kuramındaki üretken araştırmaları da dâhil olmak üzere onun farklılaşmış ilgileri, sıkı bir okul doktrini formüle etme ve savunmanın cazibesine kapılmaya karşı kalkan görevi gördü. Buna karşın, Enstitü'nün diğer üyeleriyle karşılaştırıldığında Adorno, argümanlarının sıkı felsefi temellerde haklılaştırılması ihtiyacının çok daha fazla farkındaydı; olgun dönem yazılarının geniş ve önemli bir kısmı, böylece, felsefi eleştiri işine adandı –felsefi eğitimi ve çağdaş felsefi literatürü yakından tanıması dolayısıyla müthiş bir şekilde hazırlandığı bir iş. Bu eleştirinin hedefleri arasındaki merkez, öğrencilik günlerinden beri onu meşgul eden bir yaklaşım veya akımdı: Esas olarak Husserl ve Heidegger tarafından temsil edilen görüngübilim veya 'görüngübilimsel hareket'. Onun bu alandaki eleştirel çabaları kendisinin (1949'da) Frankfurt'a dönüşünden sonra yayımlanan birkaç önemli çalışmayla sonuçlandı: *Epistemolojinin Meta Eleştirisine Doğru* ve *Negatif Diyalektik*.

Adorno'nun Husserl'in görüngübilim yorumuyla meşgul olması doktora tezini hazırladığı dönemden beri sürdü. Daha önce işaret edildiği üzere, çalışmanın felsefi ayakları ve öncüllerinin tamamlanmasının ardından birkaç yıl içinde terk edildi; inceleme konusundaki bu değişikliğin çağrışımları yine de açık değildi ve seyrek olarak Weimar döneminde yapılan yorumlarla yüzeye çıktı. İngiltere'ye göç ettikten sonra Adorno, güçlü bir tarzda doktora tezinin konusuna dön-

---

Main: Fischer Verlag, 1969), s. 6. Aynı zamanda şu ifadelerle karş. (s. 46): "Aydınlanma, Aydınlanmadan fazlasıdır: Yani, yabancılaşmış halinde doğaya erişimin mümkün olması... Doğaya kölelik tam da onsuz aklın varolamayacağı doğanın tahakküm altına alınmasından kaynaklanır. Tahakküm iddiası yalnızca aklın kendisini orada üstün olarak ve böylece doğanın bir öğesi olarak gördüğü kendini-sınırlayan bir harekette çökebilir veya çözülebilir." Çalışmayla ilgili yorumlar için bkz., Jay, *a.g.e.*, s. 360-366.

dü. Oxford'taki Merton College'da bulunduğu sırada Husserl'in düşüncelerinin ve genelde de görüngübilimin kapsamlı bir eleştirel çözümlemesi için temel çalışmalara başladı. Adorno'nun sürgün yılları boyunca gelişen görüşlerinin kavrama ânı 1940'ta bir Amerikan felsefe dergisinde yayımlanan "Husserl ve İdealizm Sorunu" başlığını taşıyan makaleden derlenebilir. Makale geniş ayrıntılarla önceki bağlamlarda ortaya çıkan bazı kavramları yineler ve kanıtlarla destekler: Özellikle Husserlci görüngübilimin temel niteliğinin, idealizm ve realizm arasındaki gerilim tarafından –daha özel olarak, idealist öncüller temelinde 'kendinde-şeyler' dünyasını kavrama tutkusu tarafından (ve aynı zamanda, koşut şekilde, mutlak veya nesnel 'verililik'e duyulan pozitivist inanç yoluyla pozitivizmi aşma tutkusu tarafından)– belirlendiğini ileri süren bakış açısı. Adorno'nun belirttiği gibi: "Bana öyle geliyor ki Husserl'in felsefesi tam olarak idealizmi içeriden yıkma girişimidir; bilincin araçlarıyla aşkın çözümlemenin duvarını yarıp geçerken, bir yandan da böyle bir çözümlemeyi mümkün olduğunca ileriye taşımaktadır." Bu macerada karşılaşılan zorluk ve çelişki Adorno'ya göre, Husserl'in "kendisini idealizmin ön kabullerinden hiçbir zaman tamamen sıyıramayışı"ndan kaynaklanmaktadır.[20]

Makale bu tartışmayı örneklendirmek için *Mantıksal Araştırmalar* ve *Düşünceler*'de ana hatları sunulduğu üzere, esas olarak 'amaçlılık' ve 'kategorik sezgi' (veya '*Wesensschau*') kavramlarına dayandı. Adorno'ya göre Husserl'in çalışmalarının kendi kuşağı üzerindeki etkisi, temel olarak onun amansız 'nesnelci' hamlesinden, nesnel gerçekliği ve anlamı nahif pozitivizmin ve 'göreceli psikolojizm'in etkisinden kurtarma çabasından kaynaklandı; Adorno, onun pozitivizmden bu şekilde yola çıkışını, hâlâ etkisini sürdüren bir başarı olarak gördü.[21] Husserl eşanlı olarak nesnellik postülasının, bilişsel kanıtın

---

[20] Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", *The Journal of Philosophy,* cilt 37 (Ocak 1940), s. 6. Şu yorumla karş. (s. 17): "Kabaca onun (yani Husserl'in) sorunu şu şekilde ifade edilebilir: O, idealist düşünceye karşı ayaklanırken, idealizmin duvarlarından tamamen idealist araçlarla, yani, yalnızca düşünce ve bilinç yapılarını çözümleyerek aşmaya çalışır."

[21] Adorno'nun ifadeleriyle: Husserl'in "psikolojizme karşı mücadelesi dogmatik önyargıların yeniden içeri alınması anlamına değil fakat kendisinin psikolojik biçimine meydan okuduğu nahif ve eleştirel-olmayan olgular dininin önyargılarından eleştirel aklın özgürleştirilmesi anlamına gelir. Husserl' in felsefesindeki işte bu öğenin bugün de onun 'doğru yanı' olduğunu düşü-

ve farkındalığın yokluğunda, yüzeysel ve dogmatik olduğunun farkına vardı. 'Amaçlılık' ve 'kategorik sezgi' kavramları düşünce ve onun nesnesi arasında bir köprü kurmak için formüle edildi; sonraki kavram özellikle, özlere veya 'ideal gerçekliklere' ('*ideale Tatbestande*') doğrudan bilişsel erişim için bir temel oluşturmak anlamına geldi. Ancak: Bu felsefi köprü ne kadar sağlamdı ve hangi anlamda özler hem ideal hem de gerçekti? 'Kategorik sezgi' kavramı 'Platoncu gerçekliğe' geri dönüşe ve böylece 'ikili evren' çıkmazına yeniden saplanmaya işaret etmiyor muydu? Daha önemlisi: 'Kategorik sezgi', yargısal düşünümün aracılık niteliğini ve de sezgisel deneyimin somut aracısızlığını yanıltmaksızın, aynı zamanda bilişsel ve yargısal bir davranış ve önceden-verili nesnel varlıkların havzası nasıl olabilirdi? Sonunda Adorno, Husserl'in nesnelliğe ve gerçekçiliğe yönelik savaşımının zihinsel kategorilerin *a priori* çerçevesine –Kant'ın durumundan daha aşkın ve gerçek-dışı bir çerçeveye– başvurmak zorunda olduğunu ileri sürdü. Adorno şöyle yazar: "Husserl, yalnızca keyfî kavramsal kurguların yanılgısından kaçınmak için değil, ancak mutlak olarak güvenli, sarsılmaz, itiraz edilemez doğrulara ulaşmak için *Sachen*'e gitmeyi arzular. Mutlak olanı elde etme ve son çözümlemede mutlak bir katılıkla her şeyi mutlak bir noktadan türetme arzusu anti-idealist felsefenin barınağına yerleşmiş olan idealist bir arzudur." Bu arka plana karşı Husserl'in "başlıca anti-idealist vuruşu" olarak değerlendirilen özler doktrini "idealizmin zirvesi" olarak görülür: "Nesnelliğiyle her türlü öznel durumu geri çeviren saf öz, kendi soyutluğunda öznellikten başka bir şey değildir."[22]

Savaştan önce ve sonra yazılan diğer el yazmaları veya fragmanlarla birlikte, makalenin bazı kısımları daha sonra ilk defa 1956'da

---

nüyorum", *a.g.e.*, s. 9. Bir bakıma, daha sonra şunu ekledi (s. 12): "Eğer Husserl'de bazı otoriter dürtüler, doğruluk adına sırf gerçekleştirilmesi gereken insan-üstü bir nesnelliği ispat etme arzusu varsa, kendisinde bunun tam aksi, ebedi ve mutlak bir kesinlikle görülemeyecek gerçeğe kendini bağlamaya karşı neredeyse aşırı bir korkuyla birlikte, oldukça eleştirel bir tutum da vardı."

[22] *A.g.e.*, s. 18. Şu ifadeyle karş. (s. 16): "Yargılama sentezi kategorik bir sezgi değildir, çünkü Husserl'e göre kendiliğinden düşünme anlamında yargı, tam olarak bir çeşit sezgiyle gerçekleştirilmeyi gerektirir. Oysa düşünüm, Husserl'e göre kategorik sezgi yoluyla garanti altına alman ispatın zorunlu koşulu olarak pek az zihinseldir ve o ölçüde de, pek az sezgiseldir."

yayımlanan *Metakritik*'te bir araya getirildi. Alt başlığının gösterdiği üzere, çalışmanın başlıca amacı Husserl'in düşüncesinde belirgin olan 'görüngübilimsel zıtlıkları" araştırmak ve açığa çıkarmaktı. Önceki durumlarda olduğu gibi (ancak daha sıkı ve sürekli biçimde), Adorno'nun dikkati post-idealist idealizmin çelişkilerine, saflaştırılmış bir bilinç aracılığıyla gerçekliği kuşatma çabasına ve hepsinden öte, öznelliği, ontolojinin eş anlamlısı olmasa dahi, onun için bir temel oluşturacak şekilde dönüştürme tutkusuna yoğunlaştı. Temelli bir kavrayış veya ontolojik bir çerçeve arayışı ile ilgili olarak çalışma ara sıra Husserl'in yazılarının sınırlarının ötesine gitti ve eleştirel suçlamasını Husserl'in takipçilerine ve Heidegger'in varoluşçu çözümlemesi de dâhil olmak üzere görüngübilimsel hareketin tümüne yaygınlaştırdı. Kısaca ifade etmek amacıyla, mevcut tartışma mümkün olduğunca kendini dar anlamda aşkın görüngübilim konusuyla sınırlandıracaktır.

Adorno'nun tartışmasının temel hamlesi çalışmanın giriş ifadelerinde keskin bir şekilde ortaya kondu. Adorno, Husserl'in programının, Hegel'in diyalektik işlemini şekillendiren "'çelişkinin örgütlü ruhu'ndan muaf olarak, 'mutlak kaynak alanı'nı açığa çıkarmayı amaçladığını" yazar. Husserl bu amacı takip etmekle, Batı düşüncesindeki merkezî ve eski bir geleneğin, 'ilk ilkeleri' veya 'ilk başlangıçları' araştıran *prima philosophia* geleneğinin mirasçısı olduğunu gösterir. Bu mirasın en son göze çarpan örneklerinden biri olarak Husserl'in çalışması, geleneksel metafiziğe içkin olan çelişki ve çıkmazları, özellikle öznelliğin yatağında ontoloji bulma girişimlerinden kaynaklanan çelişkileri aynı şekilde sergiler. Husserl, "her türlü varlıksal gerçekliğin izinden temizlenmiş bir ruh veya zihin üzerine düşünerek *prima philosophia*'yı yeniden kurmaya çabalar. Modern çağın başlangıcına işaret eden aynı metafizik tutku, nominalist himaye altında, yani düşünen özneden elde edilen kavramlar temelinde, bir ontoloji (veya varlık doktrini) geliştirme tutkusu, kendisini sonunda daha karmaşık ancak aynı zamanda daha anlayışlı ve toksözlü biçimde yeniden ortaya çıkarır." Adorno'ya göre, bu tutkuda varolan çelişki doğayla ilgilidir, diyalektik bir gerilim değil fakat basit bir zıtlıktır; çünkü "öznelliği ve onun eleştirel etkisini aşan bir varlık doktrininin, açık veya örtük olarak, onun aracılığıyla ontolojinin dogmatik niteliğinin başarılı

biçimde maskesinin düşürüldüğü aynı öznel düşünüme başvurularak kurulabileceğini" ileri sürmek çelişkilidir.[23]

Adorno'nun görüşüne göre, nesnel temellerin öznellikle bağlantısı başlangıcından bu yana ontolojinin amblemi olmuştur. Her fırsatta, *prima philosophia* olarak kavranan ontoloji, 'ilk başlangıç alanına' veya 'kendinde' nesnel varlığın bölgesine doğrudan erişim bahşetmek iddiasıyla, düşünümün eleştirel rolünü budama eğilimine girmiştir: "Filozofların ilk ilkeleri, dolaysız düşünüm gibi total bir iddiayı içerir. Bu iddiayı desteklemek için her türlü düşünce, geride 'kendinde-varlığın' indirgenemeyen özü kalacak şekilde, sırf zihinsel bir kaçak olarak ayıklanmalıdır." Buna rağmen, temellere ya da ilk başlangıçlara geri çekilmek aldatıcı ve yüzeyseldi. Adorno'nun deyişiyle: "Felsefenin, düşünümün aracılık işlevinden kaçmayı umabileceği hiçbir bilinç düzeyi yoktur; düşünce yoluyla ulaşabileceğinden başka felsefenin ulaşabileceği hiçbir hakiki gerçeklik bulunmamaktadır." Nihai olarak, *prima philosophia* mengenesi –özne ve nesnenin, bilinç ve gerçekliğin birleşmesi veya tanınması için taban oluşturuyor gibi görünerek, karşıtların ayrıştırılamaz birliğine dâhil edilir: "Düşünümün (*noein*) uyanmasıyla, zorunlu olarak saf kimliği veya kendine-yeterliği ya da varlığı (*einai*) yıkacak olan süreç serbest kalır." Aşkın görüngübilim, geleneksel ontolojiyle düşünülmemiş ilk kaynağı ve nihai kimliğe bağımlı olma konusunu paylaşıyordu. Adorno'ya göre, "ruhun kendisiyle özdeşliği veya 'kavrayışın sentetik birliği', (*epoché* gibi) metodolojik hilelerle 'kendinden-şeylere' yansıtıldı ve yansıtmanın kusursuzluğu doğrudan metodolojinin titizliğine karşılık gelir. *Prima philosophia*'nın ilk günahı budur. Başlangıçta doğruluk düşüncesini üreten ilk başlangıçlar felsefesi, kendisinin ta başlangıcında bir yanlışlıktı (*pseudos*)."[24]

Adorno'nun sunumunda, Batı felsefesinin veya metafiziğinin tarihi, artan bir yanlışlığın ya da aldatmacanın hikâyesidir. Rasyonel düşüncenin gelişimi artan oranda, aklın temellerine yerleşmiş olan gedik ve çelişkileri kamufle eden kurnazca ve karmaşık girişimlere yol açtı. Adorno'nun gözlemiyle, "Rasyonelliğin, gittikçe karmaşık dü-

---

[23] Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phënomenologischen Antinomien* (1956, yeni baskı, Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1972), s. 12-14.

[24] *a.g.e.*, s. 15-16, 18, 20.

şünceler gerektiren, daha fazla özgürleşimi (her ne kadar başarısız olsa da) içsel çatlakları gizlemek için çok daha ince işlenmiş aygıtların gelişmesine neden oldu. Bu anlamda, ilk başlangıçların yanlışlığı durmadan pekişti." Yakın zamanlardaki veya çağdaş ontolojik kavrayışlarda düşünce ve gerçeklik arasındaki genişleyen ayrım, şiddetli karşı tedbirlerin artmasına, entelektüel buyruklar aracılığıyla ilk başlangıçları yeniden diriltme çabalarına yol açtı: "Öznelcilik, nesnellik yasasını yürürlüğe koydu." Başlangıçlar fikri bizim zamanımızda ilkelcilik ve hattâ düşünülmeyen dogmanın eş anlamlısı oldu: "Düşünme pahasına kaynaklar satın alındı." Husserl kesinlikle doktriner bir varlıkbilimci değildi. Adorno'nun kabul ettiği üzere Husserl'in düşüncesi, kendisinin zihin ve olguların dikkat gerektiren tanımı üzerindeki vurgusu dolayısıyla, rekabet eden yaklaşımlardan farklıydı: Onun durumunda, *prima philosophia* "epistemolojinin saf-bilimsel biçimi oldu." Gene de bilinci veya öznel düşünceyi mutlak bilgi temelinde yükseltme çabası, temel bir bilinç yetersizliğinden dolayı başarısız olmaya yazgılıydı: "İlk başlangıçlar öznel düşünümle özdeşleştirilemezler; çünkü hem öznelliğin özdeş-olmayan öğeleri içermesi umulamaz hem de düşünüm verili başlangıçları etkiler. *Prima philosophia* tekçi biçimde saf özdeşliği amaçlarken, bilginin güvenilir kaynağı varsayılan öznellik tekçi uyumla eşitlenemez."[25]

Adorno'ya göre Husserl'in çalışması, kendiliğinden öznel düşünümün uyumsuzluğu veya yetersizliği konusunda tanıklık etmektedir. Can alıcı anlarda kabul edilen kökensel yapı, içsel zıtlıklar ve özellikle noesis ile noema ve bilinç ile dışsal gerçeklik arasında kutuplaşmalar üretmiştir. Adorno'nun gösterdiği gibi, Husserl'in düşüncesinin zıt niteliği bir yanda 'a priorizm' diğer yanda doğal ampirisizmin bir birleşmesini de yansıttı. Husserl, bilgi kuramının temize çıkışının, Adorno'ya göre, aşkın öznellik veya '*eidos ego*' düşüncesine borçlu olmasına karşın, bir yandan da eşanlı olarak, öznel parametreleri aşan bir nesnellik alanına erişim sağladığı iddiasında bulundu. 'Görüngübilim' terimi "öznel bilince gözüktüğü şekliyle, öznelliği-aşan 'kendinde-şeyler'i" kavramaya çalışan içsel zıt tutkuyu ifade etti. Aşkın düşünüm üzerindeki tüm vurgu, Adorno'nun görüşüne göre, öznelliği somut çağrışımlardan yoksun *a priori* bir öncül statüsüne indirmesine karşın, dünyayı bilincin dışsal nesnelerine dönüş-

---

[25] *a.g.e.*, s. 21, 29-30.

türme sonucunu doğurdu. Bu anlamda, görüngübilim eski (veya hâlâ öyle) fotoğrafçılığa benzemekteydi: "İlk günlerin fotoğrafçısı gibi, görüngübilimci de kendisini siyah 'epoché' örtüsü ile kapatır, nesnelerinin hareket etmemesini rica eder ve nihayet kendiliğinden katılım olmaksızın edilgin bir tarzda bir aile portresi çeker. Fotoğrafçılıkta *camera obscura* ve dışsal nesneler arasında varolan aynı ilişki, içsel (veya kendine yeten) bir bilinç ve nahif gerçekçilik bağlamında, görüngübilime hâkim olur."[26]

Adorno, ana hatlarıyla çizilen epistemolojik çıkmazların Husserl' in düşüncesinin toplumsal ve siyasal uzantıları olduğunu ilâve eder: Görüngübilimsel 'indirgeme' ve tanımlama, orada burjuva bireyin – hâlâ ilk özgürlük ve sözleşmeye dayanan özerklik doktrinine bağlı kalmasına karşın– giderek kamusal yaşamdan tamamen özel alana ve mal ve hizmetlerin edilgin alıcısı veya tüketicisi rolünü benimsemeye zorlandığı geç dönem sanayi toplumunun durumuyla çok yakından örtüşüyordu. Daha erken dönemin liberal bireyciliğiyle bugünün tüketici mantığı, insanın 'sahiplenici' karakterine, bireyin tüm dünyaya (bilişsel sezgiler de dâhil) özel mülkü gibi davranma eğilimine yapılan vurgular aracılığıyla birbirine bağlanmıştır. Adorno, Husserl'in *prima philosophia*'sının kendini bir mülkiyet kuramı olarak ortaya koyduğunu yazdı: "Bir kez, idealist nitelikli aşkın öznellik düşüncesi merkezî bir kategori olarak kabul edildikten sonra, öznelliğin tuzağına düşmeyecek ve sıkı anlamda ona ait olmayacak hiçbir şey kalmaz." Geçmiş biçimleriyle karşılaştırıldığında, çağdaş bireycilik uysal ve çekimser niteliğiyle dikkat çeker. Bu bakış açısıyla, Husserl'in saf düşünmeye doğru Descartes'ın ötesine geçme çabasının bir maliyeti vardı: Giderek artan tarafsızlaşma ve özelleşme. Modernliğin şafağında, bireycilik kamusal yaşama hiyerarşik feodalizmi dönüştüren bir aktör olarak katılmışken, aşkın öznellik edilgin tüketicinin eş anlamlısıdır. Adorno'nun sözcükleriyle Husserl'in yöntemi, "tahakkümü ve meşruluğu artık ciddi biçimde sorgulanmayan gerçek koşulları etkisizleştirmek" çabası olarak öyle pek de eleştirel akıl yürütme alıştırması değildi. Görüngübilimin başgöstermesiyle, kendisinin son aşamalarındaki burjuva düşüncesi yalıtılmış, parçalanmış kategorilere ayrışır ve gerçekliğin sırf yeniden üretiminde huzur bulur."[27]

---

[26] *a.g.e.*, s. 31, 197-199.
[27] *a.g.e.*, s. 25, 194, 198, 200-201, 214.

Burjuva toplumla bağlantısında görüldüğü üzere görüngübilim, modern Batılı bireyciliğe –ve nihai olarak bilinç felsefesi olarak yorumlanan Batılı metafiziğin kaderine– çok yakından bağlıdır. *Prima philosophia*'nın sütunları olarak, öznel düşünümün üzerinde yükselen Batı metafiziği kendisinin bilişsel sınırlarını yarıp geçme kabiliyetinden yoksundur ve bu nedenle daimi zıtlıklara mahkûmdur. Metafizik açmazların çaresi bilincin daha fazla inceltilmesinde bulunamaz, bu sadece onun mahkûmiyetini daha fazla vurgular. Adorno, "epistemolojinin meta-eleştirisi, suç ve cezanın, zorunlu hata ve başarısız düzeltme bağı olarak onun parametrelerinin düşünümsel olarak yeniden kurulmasını gerektirir" diye yazar. Onun eklediği gibi, metafiziğin temel yanılgısı rasyonel tutarlılığın bir şekilde gerçekliğin ikinci bir kopyası olduğu ve düşüncenin dünyayı içine çekebileceği kabulüydü; bilişselliğin sınırlarını genişletmekten ziyade, 'düşünülmeyeni düşünmek' görevi aklın egemenlik iddiasını parçaladı. Kesinlikle, düşünümün sınırlarının farkında olmak, düşünülmemiş bir nesnelliğe sıçramayı (hem 'çağdaş varlıkbilimciler' hem de 'Doğu'nun entelektüel memurları' tarafından denenen bir sıçrayışı) haklı göstermedi. Aklın kusurlarıyla yalnızca düşünümü kendi sınırlarına çekmekle ve onun arabulucu, diyalektik rolünü açığa çıkarmakla mücadele edilebilir. 'Özdeşsizliği' aynılığın ortasında ve 'yeniliği' eskilik veya daimiliğin kalbinde açığa vurmakla, metafizik-sonrası düşünce 'doğal tarihçilik' içindeki bir alıştırmaydı: "Kavramda çökelmiş acıya yardım etmeye hazır olarak, böyle bir düşünce yalnızca onların parçalanma ânını bekler... Bugün ihtiyaç duyulan şey ilk değil, ancak son felsefedir."[28]

3. Ontoloji ve Negatif Diyalektik

Her ne kadar esas olarak Husserl'in yazılarına yoğunlaşsa da Adorno'nun *Metakritik*'teki tartışmaları dar anlamda aşkın görüngübilimin konularıyla sınırlı değildir. *Prima philosophia*'nın suçlanması aynı kuvvetle tüm görüngübilimsel harekete ve özellikle de Heidegger' in varoluşsal çözümlemesine veya 'temel ontolojisi'ne uygulandığı anlamına gelmektedir. Weimar Cumhuriyeti zamanından beri Heidegger, Adorno'nun ciddi biçimde sürekli dikkatini çekmiştir; onun

---

[28] *a.g.e.*, s. 32-35, 46-47, 234-235. Çalışmayla ilgili daha fazla yorumlar için karş., Jay, *a.g.e.*, s. 68-70.

göç öncesi yazdığı bazı makaleler felsefi bir karşı yanıtın sınırlarını ortaya koymuştur; bu dış hatlar daha sonra daha dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde yeniden çizilmiştir. 1931'deki açış konuşmasında, Heidegger'in duruşu öznellik ve ontolojik spekülasyonun güvenilmez bir karışımı olarak, öznelci nedenlerini yetersizce gizleyen bir nesnelliğe sıçrayarak bilincin sınırlarını aşma girişimi olarak tarif edildi. 'Doğal tarih' üstüne makalede, *Varlık ve Zaman,* totoloji ve tumturaklılığa düşkünlüğünden dolayı kınandı. O zamanlar Adorno, Heidegger'in *Dasein* veya varlık düşüncesini öznel deneyimin sadece soyut ve şeyleştirilmiş bir eş anlamlısı olarak gördü; aynı şekilde 'tarihselcilik' de tesadüfî tarihsel olayları giydirmek için tasarlanmış ontolojik bir örtüydü.

Metakritik'te Heidegger'e yapılan referanslar, tümüyle daha önceki yazıların eleştirel tartışmalarını ayrıntılarıyla anlatmakta ve yinelemekteydi. Adorno'nun göstermeye çalıştığı gibi, Heidegger'in yaklaşımı, Husserl'in zıtlıklarından çok öteye gitmeyen, ancak içsel çelişkileri, özellikle 'zamansız ontoloji ve tarih' arasındaki çatışmayı kamufle etmek ve bastırmak çabasını içeriyordu. *Metakritik*'te belirtildiği gibi, her iki düşünür 'ilk ilkeler' veya 'ilk başlangıçlar'ı aramakla meşgul oldular; yine de Heidegger'in durumunda, öznellik, öznel düşünümden uzak olduğu ve nesnel-ontolojik önem ile donatıldığı sanılan kökensel bir yapıya yol açtı: Varlığın içine yerleşmiş olarak insanın varoluşsal durumu. Bu temelin düşünümsel olmayışı, hattâ düşünüm-karşıtı oluşu dolayısıyla, Heidegger'in yorumunda *prima philosophia* Husserl'in çalışmasında bulunmayan, yoğunluk ve arkaik basitliğin gizemli ortamı oldu: "Dayanıklı ve sağlam olan her ne ise, felsefi spekülasyona temel ve ilksel olarak görünmektedir... Kökenin (hypokeimenon) üstyapıdan daha doğru olduğu kabulünde, doğruluk ve ilkelcilik eş anlamlı hale gelir. Aracısız varolma doktrininin, öznelliği ve derin düşünümü bastırmakla birlikte, belki en tehlikeli sonucu budur." Aslında Adorno aracısızlığa sıçramanın yalnızca nesnelliğin sahtesini ürettiğini ilâve etti: Geleneksel metafizik örneğinde olduğu gibi, nesnel ontolojik başlangıçlar postülası nihayetinde öznel hükümlerin yaygınlaşmasıydı. Heidegger'in varoluşsal kategorilerin düşünümsel olmayan ve iradeden doğmayan statüsü üzerindeki ısrarı "keyfî iradeden masun olduğu sanılan öncüllerin keyfî niteli-

ğini" açığa çıkararak, sadece *prima philosophia*'nın uygunsuzluğunu vurgulamış oldu.[29]

Metakritik'in tamamlanmasını takiben Heidegger'in düşünceleri, Adorno'nun felsefi ilgilerinin merkezine gittikçe kaydı. Bu artan meşguliyetin ilk yansıması 1964'te yayımlanan *Hakikilik Jargonu* başlığını taşıyan çalışmaydı. Çalışmanın başlığının en önemli özelliği, dili felsefi anlamlarla aşırı yüklemek olan Almanya'da göze çarpan belli dilsel alışkanlıklara veya konuşma kalıplarına göndermede bulunuyordu. Adorno'ya göre jargon, felsefi düşünüm budanırken sıradan dilde kullanılan terimlere hemen ontolojik enginlik ve arkaik saygınlık bahşedilmesi anlamında, esasında kaynaklar veya ilk başlangıçlar için görüngübilimsel (ve yeni romantik) arayışta kestirme bir yoldu. Sonuç, sözde-nesnel somutluğun ve öznel tutumun bir karışımıydı. Adorno, jargon uzmanlarının, vahye veya ruhani bir otoriteye doğrudan başvurmaksızın, "sanki yukarıdan bir lütufla o kelime yazılmış gibi" bir izlenim uyandırarak "kelimeyi gerçek, koşullu ve tartışma konusu edilebilir alanın ötesine yükseltmeyi" taklit ettiklerini belirtti; sonuç olarak, ikiyüzlülük "temel haline gelir ve gündelik dil şimdi sanki kutsal bir dilmiş gibi konuşulur." Adorno'nun görüşüne göre, toplumsal ve siyasal bakımdan jargon, özel alana çekilmenin veya kendi kaderini şekillendirme veya değiştirme kabiliyetinden yoksun aşağı düşen alt orta sınıfın öznel gücenikliğinin bir ifadesidir: "Bu sınıf, toplumsal gelişmeyle pratik ve ruhsal açıdan başa çıkma yetersizliğinden özel, seçkin statü talebini türetir: İlksel orijinallik".[30]

Çok tutulan yorumlardan kurnazlık bakımından üstün olsa da, Heidegger'in felsefesinin jargona içsel bir eğilimi vardır. Diğer Heideggerci kavramlar gibi, varlık veya *Dasein*, somut deneyimin ve ontolojik temelin bir arada akmasını hatıra getiren çok karışık bir terimdi. Aslında Heideger düşüncesinin tüm hamlesi –onun '*scène à faire*'i– *a priori* ve *a posteriori*, öz ve olgu, özne ve nesne arasındaki gibi geleneksel ikili karşıtlıkları çökertmek için mağlup etme çabasını pek içermiyordu. Adorno şuna işaret ediyordu: "İyi bilindiği üzere

---

[29] *Metakritik*, s. 27, 29, 191. Adorno'ya göre, nesnel bir ontolojinin siyasal tehlikeleri onun eşanlı 'kan ve toprak' ve 'güç istenci' vurgusuyla birlikte faşizmde belirgindi.

[30] Adorno, *The Jargon of Authenticity*, çev., Knut Tarnowski ve Frederick Will (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 10-12.

Heidegger, geleneksel öznellik kategorisinin ayağını kaydırıp, onun yerine özünün varlık olduğu söylenen *Dasein*'ı geçiriyordu." Bu yeniden formülasyon, onun hareket noktasını somut bir durumdan veya –geleneksel epistemolojinin terimleriyle bilincin bir nesnesi olan– verililikten almasını mümkün kılıyordu; bir yandan da, bu durumu "sade olgudan daha fazlası" ve "mutlak ilksel öncül" ya da "Varlığın saf durumu" olarak değerlendirmekteydi. Heidegger, Husserl'in ötesine geçerek, "öznelliği ilgisizliğin bir kavramı olarak, öz ve olgunun bir olduğu şeklinde" yorumlamayı tercih etti. *Varlık ve Zaman*'a göre *Dasein* kavramının ikili bir avantajı vardı: Bir yandan somut bireysel varlıkla aynı süreli olan varlıksal bir alan demekti, diğer yandan ontolojik bir yapıya işaret ediyordu: "Bu şekilde, köklü biçimde çelişkili çağrışımlar doğrudan öznelliğe atfedildi; hem olgu veya gerçeklik olarak ele alınır, hem de aynı zamanda –geleneksel felsefeye koşut– bilinç olarak; ve böylece olgusallığın temel koşulu olarak, onun saf kavramı ve özü olarak ve nihayet Husserl'in *eidos ego*'su olarak görülür." Bu arka alana karşın Adorno, Heidegger'in *Dasein* kavramının "öznesiz bir öznelliğin –Fichte'nin mutlak ego'sunun başı vurulmuş biçiminin–" eş anlamlısı olarak ortaya çıktığını belirtmiştir.[31]

Dasein örneğinde olduğu gibi, Heidegger'in 'kamufle edilmiş idealizmi' veya öznel nesnelliği "hakikilik" kavramında da belirgindir. Öte yandan onun kavramı kullanışı, Husserl'in nesnel gerçekliği veya 'kendi-içinde-şeyler' alanını arayışına –şeylerin özünün veya esasının "ne öznel düşünce tarafından keyfî biçimde üretilen bir şey ne de niteliklerin damıtılmış bir sentezi olduğunu" imâ eden bir arayışa– borçludur. Adorno'nun gözlemlediği üzere Heidegger, hakikilik kavramını "doğrudan doğruya şeylerin bir özelliği ve böylece gerçekliğin özel bir alanı olarak" ele alacak ölçüde Husserl'in yaklaşımının mirasçısı olarak kalmıştır; bu mirastan "hakikiliğin sağlamlaşması, onun varoluşsal bir kategoriye ve verililik statüsüne yükselmesi", öznel düşünümden uzakta ve "tamamen tanımsal nedene" boyun eğerek türer. Bu bakış açısıyla ele alındığında, Heidegger'in kavramı kullanışı şeyleşmeye ve hattâ doğal determinizmin boy göstermesine yol açar: "İlk başta, şeylerin esas kaynağına ilişkin görece zararsız soruya karşılık tanımsal bir kategori olarak sunulmasına karşın hakikilik, mitsel biçimde maruz kalınan bir yazgıya dönüşür; aşkın temeller üzerine

---

[31] *a.g.e.*, s. 113-114, 116-118.

yükselen bir ontolojinin doğal karşıtı hamlesine karşın, kategori doğal bir kısıtlama olarak işler." Aynı zamanda Heidegger, buna rağmen hiçbir zaman kavramın öznelci ve idealist öncüllerinin kökünü kurutmayı başaramaz. Bu öncüller, Adorno'ya göre, hakikiliğin bireysel (her ne kadar tamamen içselleştirilmiş olsa da) bir özellik olarak –bireysel kimliğin ve kişiliğin kazanılması ya da kaybedilmesini belirleyen nihai bir ölçü olarak– ele alınmasında kendini gösterir. Kavram bir kez bu şekilde dışsal veya ampirik kısıtlardan temizlenince, şeyleşme rastgele bir tercihe yol açar: "Hakikilik, her türlü nesnel içerikten yoksun olarak, bireyin hakiki kişiliğini belirleyen kendi keyfî kararlarının tuzağına düşer."[32]

Çalışmanın vardığı sonuç, öznellik ve şeyleşmenin birbirine karışmasının, nihai olarak Heidegger'in geleneksel zıtlıkları –özellikle, bu tür zıtlıkların zoraki sentezindeki bağları çatlatma eğilimindekileri– çözme yetersizliğini artırdığıdır. Adorno'nun görüşüne göre, Heidegger'in temel stratejisi çatışmaları daha yüksek bir birlikte bir araya toplamak ve birleştirmekti; bu birleştirme, yine de, tamamen kavramsal veya kuramsal bir girişim olduğundan (karşıt itirazlara rağmen), onun bakış açısı son çözümlemede düşünce ve gerçekliğin, onların temel uyumsuzluklarını ve ilişkilerinin kaçınılmaz olarak düşünümsel niteliğini gizleyerek, birleşmesini veya özdeşliğini gerektirdi. Varoluşsal çözümleme bağlamında "derin düşünüm, hemen, düşünen düşüncenin ve düşünülen dünyanın özdeşliğine dönüşür; her ne kadar her iki öğe de diğeri olmaksızın varlığını sürdüremese de, Heidegger'in temel tezinin iddia ettiği üzere, ikisi hiçbir şekilde aynı değildir." Derin düşünümün baskılanması aynı zamanda olumsuzluğun boğulmasını ve diyalektiğin kötürüm edilmesini gerektirir: "Heidegger verililik ve öznellik kavramlarının arasındaki diyalektiği daha üst bir sıraya dönüştürmenin ve böylece diyalektiği durdurmanın bir yolunu bulur." Sonuçta Heidegger'in sentezi, içinde kavramsal kategorilerin sahte nesnelliğinin yatırıldığı sırf sentetik ve yapay bir *kolaj*dı. "Özne ve nesnenin düşünümsel kavramlarının ardından nihai öze nüfuz etme iddiasına karşın Heidegger, aslında bu kavramların uyumsuzluğunu –birini diğerine, kendinde-şeye indirgemenin imkânsızlığını– somutlaştırmak dışında hiçbir şey yapmaz. Bu, jargonun –örtük olarak ve teolojik lütuf olmaksızın– gerekli olanı gerçek olarak ve

---

[32] *a.g.e.*, s. 124, 126–127.

aynı şekilde varolan gerçekliği gerekli olan, anlamlı ve haklı olan olarak ortaya attığında, boyuna başvurduğu hokkabazlığın felsefi dayanağıdır."[33]

Bir derkenarın gösterdiği üzere, *Hakikilik Jargonu* zamanımızın felsefi durumunun daha kapsamlı araştırılması için bir hazırlık basamağı veya ilk çalışma olarak düşünüldü –o araştırma, *Negatif Diyalektik* başlığı altında, Adorno'nun ölümünden üç yıl önce, 1966'da ortaya çıktı. Kuşkusuz, en tutkulu ve dikkat gerektiren çalışmalardan biri olan *Negatif Diyalektik*, insan özgürlüğü ve bunun ahlâkla ilgisi ('doğal tarih' bakış açısıyla görüldüğü biçimiyle), toplumsal ve tarihsel gelişme ile nihai metafizik soruların alanı da dâhil olmak üzere, çağdaş düşüncedeki başlıca sorun alanlarını derinlemesine araştırdı. Buna rağmen çalışmanın esas konusu, Heidegger'in temel ontoloji kavrayışına özel vurgu yaparak, çağdaş ontolojik doktrinlerin gözden geçirilmesi ve açımlanmasıydı. Genel olarak, çalışma güçlü bir öznelcilik-karşıtı duruş ile doluydu –ancak ne ontolojik şeyleşmeyi ne de herhangi bir kavramsal veya hayalî sentezi onaylayan bir duruştu. Adorno, Önsöz'de "Yazar, kendi entelektüel itkilerine güvenmeye başladığından beri, öznenin kabiliyetlerine güvenirken, kurucu öznelliğin hilelerinin iç yüzüne vâkıf olmayı kendi görevi bildi; şimdi bu görevi artık ertelemek istememektedir. Saf felsefe ve özsel veya formel bilimsel araştırmanın resmî ayrımının ötesine geçmek bu girişimdeki yönlendirici dürtülerden biriydi" diyordu. Eklediği üzere, geleneksel ikili karşıtlıkları aşma teşebbüsü uyuma sıçramayı gerektirmedi. "Mantıksal olarak tutarlı argümanlar aracılığıyla çalışma, özdeşlik ilkesini ve sentetik kavramların üstünlüğünü böyle bir birliğin etkisinin dışında olabilecek bir deneyim düşüncesiyle yer değiştirmeye hedeflemektedir."[34]

Çalışmanın giriş bölümünde, öznelcilik ve şeyleşmeye eşanlı karşı durmanın altı çizildi. Adorno'nun yinelediği gibi, geleneksel felsefe –özellikle idealist türdeki–, deneyimi zihinsel kategorilerin içine çekme ve nihai olarak gerçekliği bir kavramlar dizisine indirgeme tutkusunun izini taşımıştır: "Kimliğin ortaya çıkışı saf düşüncenin ayrıl-

---

[33] *a.g.e.*, s. 120–121. Ayrıca karş., Trent Schroyer'in yorumları, "Önsöz", s. XVI.

[34] Adorno, *Negative Dialectics*, çev., E. B. Ashon (New York: Seabury Press, 1973). s. XX.

maz bir parçasıdır. Düşünmek, belirlemek anlamına gelir: Kendine yeten, kendinden memnun olarak, kavramsal çerçeve düşüncenin konusuna erişimin önünü tıkar." İdealizm, özellikle "benlik-dışı, öteki ve doğayı andıran her şey aşağıdır –sentezleyici ve kendini-ölümsüzleştirici düşüncenin doyumsuzluğunun hazır bir avı–" biçimindeki doktrin ile eşleşmiştir. Nesneleşme üzerindeki vurguya karşın, Hegel'in felsefesi bile, "ruh, nesnelerden yalnızca onların ruhsal veya zihinsel parametrelerini çekip çıkardığı için" temelde narsistçedir. Adorno narsisizm tehlikesinin, düşünümden, nahif bir gerçekçilik veya bir şekilde deneyimin sahte kendinden varoluşu lehine çekilmekle çözümlenemeyeceğini; yalnızca onun içsel zıtlıklarını sınırlarına dek takip etmekle, düşüncenin kendi hapishanesinden kaçabileceğini ve hedefine ulaşabileceğini ekledi: "Zihnin ütopyası, birini diğerine indirgemeksizin, kavramsal olmayan alanın kilidini kavramsal araçlarla açma kabiliyeti olabilir." Düşünümün hapishane duvarlarını kırmak için temel stratejisi diyalektiktir –ancak, zihinsel sentezlere yapışıp kalmak yerine, kendi kavramsal araçlarının yetersizliğinin ve uyumsuzluğunun farkına vararak kendi hedefini negatif bir anlamda takip eden bir diyalektiktir: "Kavramsallaştırma hamlesini özdeşsizlik yönünde değiştirmek negatif diyalektiğin amblemidir. Kavramsal olmayan alanın kurucu niteliğinin iç yüzünü kavrama girişimi, eleştirel incelemenin yokluğunda, kavramsal çerçeveleri niteleyen özdeşliğin sınırlamasını ortadan kaldırır. Anlamın kendine yeten birimleri olarak kavramların görünüşteki otarşisi bilgi hedefi üstüne düşünme yoluyla alt edilir."[35]

Çağdaş ontolojiye dönecek olursak çalışma, Heidegger'in bakış açısını temelde geleneksel felsefenin artan veya süregelen bir hali olarak, kendi içsel çatışmalarını ve zıtlıklarını, özellikle nesnelcilik ve öznel irade zıtlığını gizlemeyi başaramayan sentetik bir yapı olarak resmetti. Adorno'ya göre, Heidegger'in başlıca heveslerinden biri öznel bilinç üzerindeki yoğunlaşmasıyla birlikte Batı metafiziğini aşmak tutkusuydu; buna rağmen, sadece öznelliği ve düşünümün uzlaştırıcı rolünü kökünden söküp atmakla, onun düşünüş biçimi, olgusallığa veya ilkel varlıksal kendinden varolmaya sıçrayışı cesaretlendirdi. "Öznelci ve nesnelci metafiziğe eşanlı sıçrayıştan daha önce gelen bir dünya görüşünü ifade ediyormuş gibi görünmesine karşın",

---

[35] *a.g.e.*, s. 5, 10, 12, 22-23, 27. Karş., s. 5, 53. Ayrıca bkz., s. 164.

çalışmaya göre Heidegger'in felsefesi "*contre coeur*'ü kendi-içindeşeye döndürmüştür. Öznelliğin kendini yalanlaması nesnelciliği üretir." Nesnelci hamlesi verili olmak üzere, varoluşsal çözümleme aynı zamanda yabancılaşma ve şeyleşmenin örnek aldığı durumdur. Geniş ölçüde, ontolojik spekülasyon, kendinden verili olgusallık, gerçekliği bir dizi şeyleşmiş veriye dönüştürdüğünden, 'şeyleşmenin metafiziği' olarak görülebilir. '*Seinshörigkeit*' (Varlığa açıklık ve itaat) düşüncesi –Adorno'nun görüşüne göre– Heidegger'in düşüncesinin yabancılaştırıcı hamlesinin, onun toplumsal ve siyasal baskının mevcut biçimlerini kutsama eğiliminin açık bir kanıtıydı. "Evrene bağlılık iddiasına karşın" diyordu Adorno, ontolojik itaat "her türlü partikülarizmi veya kiliseye dair düzenlemeyi ki bu, öznenin zayıflığını yeterince güçlü biçimde göstermeye yeter, ses çıkarmadan destekler." Heidegger'in etkisi altında ontoloji, "rasyonel meşruluktan muaf olarak, ötekinin yasasının uygulandığı toplumsal düzeni onaylamak istekliliği" biçiminde anlaşılmaya başlamıştır.[36]

Nihai olarak, dolaysız düşünümsüz nesnellik, ontoloji –ne kadar 'temel' veya kökensel olursa olsun fark etmez– düşünümsel olduğundan dolayı çürüktür: Heidegger'in bilincin hapishanesinden kaçma girişimi "bir aynaya sıçrayış"tan başka bir şey değildi. Adorno, Heidegger'in varlığın düşünümlü niteliğini ihmal ederek, öznenin ontolojiye katkıda bulunmasını baskıladığını ve gizlediğini; halbuki, böyle yapmakla öznelliği sadece ilksel ve araştırılmamış bir öncül üzerine dikmiş olduğunu ileri sürdü. Öznelliğin ontolojik yükselişi *Varlık ve Zaman*'da kullanıldığı üzere özellikle *Dasein* düşüncesinde belirgindi. Varoluşsal kategorilerin eş anlamlısı olarak ele alınan öznellik, bu bağlamda, Kant'ın aşkın bilincine benzer şekilde, 'sağlam bir kaleye' dönüştürüldü; eşanlı olarak, somutluk ve dünyevilik vurgusu sayesinde *Dasein*, el çabukluğuyla görecelilik tehlikesinden arındırılarak, tesadüfî öznel deneyim yan anlamını kazandı. Varlığın tam anlamı ne olursa olsun, hakikiliğin içsel niteliğinde ısrar edilmesi *Dasein*'ı nesnel standartlardan yoksun bıraktı ve kapıyı keyfî tercihlere açtı: "Ötekilikten ve nesneleşmeden uzaklaşan, –düşüncenin ölçütü olarak görünen– (hakiki) varlık kendi buyruklarını, siyasette bir diktatörün dünya-görüşünü uyguladığı gibi, otokratik bir tarzda uygular. Düşünümün, düşünen özneye indirgenmesi, tek başına öznelliği

---

36 *a.g.e.*, s. 61, 68, 70, 80-81, 95.

yaşatabilecek düşüncenin doğuşunda ve gelişmesinde bir duraklamaya yol açar."[37]

Öznelcilik ve nesnelcilik ikiz belasının iddia edilen aşkınlığı konusunda Adorno, çözümün kurgusal niteliğini vurguladı. Heidegger, "ne özneyi ne de nesneyi nihai veri görmediği ölçüde diyalektik olarak ilerler"; ancak Varlığa dönmekle, "diyalektiğin üzerine çıkar ve onun karşıt terimlerinin ötesinde, hemen bir başlangıcı kavramanın peşine düşer." Rasyonel argümanın sınırlamaları veri olmak üzere, böyle bir yükseliş sinsi ve yanıltıcıdır: Heidegger, özne ve nesne arasındaki, sadece aklı ve dünyanın uyumsuzluğunu gösteren farkı aşan bir duruş benimseyerek diyalektiğin can alıcı meselesini geçiştirir. Ancak, rasyonel araçlarla bu sıçrayış başarılamaz: Akıl her bir kavramda ve düşüncenin kendisinde yerleşmiş olan özne ve nesne arasındaki ayrımı parçalayabilecek bir konumu haklı çıkaramaz. Adorno'ya göre, özne ve nesne arasındaki ilişki 'özdeşsizliğin' bir yansımasıydı ve ne zamansız bir çatışmayla ayağa kaldırılabilir ne de hazır bir sentezle çökertilebilir: "Eğer özne ve nesne karşıt olarak değerlendirilirse, onların çatışması, reddedilmiş özdeşlik ilkesine yakın biçimde, bütüncül ve tek-boyutlu olur; mutlak ikilik tekçiliğe kayar." Aynı zamanda, "her bir kavram, hattâ Varlık kavramı bile, düşünce ve konu arasındaki farklılığı yeniden ürettiğinden" ikili karşıtlık "saf düşüncenin bir hükmüyle" basitçe ortadan kaldırılamaz. Temel uyumsuzluğun veya kararsızlığın artışıyla ikilik, ne ayrıştırmaya ne de kavramsal birleştirmeye başvurularak çözülebilecek sürekli bir çabayı gerektirdi: "Özne aslında hiçbir zaman tamamen bir özne değildir, ne de nesne tamamen bir nesnedir: Yine de bu demek değildir ki, her iki terim üçüncü ve daha yüksek bir kavramın altında sınıflandırılmıştır... Düşünceye içsel totalite iddialarına karşın, özne ve nesne arasındaki ayrım ciddi biçimde korunmalıdır."[38]

Özne-nesne bağı konusunda geçerli olanlar, aynı şekilde Heidegger'in diğer geleneksel ikili karşıtlıkları ele alışına da uygulandı, *a priori* ve *a posteriori*, olgusallık ve öz, varlıksal gerçeklik ve nihai Varlık gibi. Her bir durumda, duyurulan uzlaşma yapay bir manevra olarak kaldı. Adorno'ya göre, "Heidegger, Husserl gibi, metafizik tarihinde (reddolmuş) uyumsuz bulunan ayırt edilmemiş yönleri, her

---

[37] *a.g.e.*, s. 84, 105, 127-128.

[38] *a.g.e.*, s. 85, 106, 174-175.

türlü ampirik çağrışımdan uzak saf düşünüm veya mutlak geçerliliği ve kavramsal olmayan olgusallığı uzlaştırmaya çalışır." Varlık kavramını geleneksel zıtlıkların çözümü olarak sunmakla temel ontoloji, 'hiçbir insanın toprağı olmayan' boş totolojilere ve soyut kavramsal hilelere, eleştirel incelemeye karşı korunaklı bir alana yöneldi: "Saflık ve somutluğun uyumsuzluğu her iki tamamlayıcı öğeden hiçbirinin bir diğerine başvuramayacağı belirsiz bir uzamda bir sentez alanının seçilmesini zorunlu kıldı: O halde Heidegger'in Varlığı ne varlıksal gerçekliktir ne de düşüncedir."[39] Hattâ, Heidegger'in varlıksal 'varlık' ve Varlık' arasındaki farka işaret eden 'ontolojik farklılık' düşüncesi nihai olarak sadece kavramsal bir savaş hilesiydi: Her iki alanın kuramsal farklılığına karşın, Heidegger'in somutluk üzerine yaptığı vurgunun Varlığa varlıksal nitelikler atfetmesi gibi, onun saf kategoriler üzerindeki ısrarı "varlıksal gerçekliğin ontolojileşmesi"ne mâl oldu. Heidegger'in ontolojisinde ve 'ontolojik farklılık' kavramında göz ardı edilen şey, düşünce ve gerçekliğin gerçekten ayrıştırılması ve uyumsuzluğuydu: "Heidegger, özdeşliğin özdeşsizliği diyalektik anlayışına yaklaşır; yine de ontoloji çıkmazını açığa çıkarmak yerine, onu baskılar. Varlık –gerçek anlamı ne olursa olsun– ötekilik tarafından dokunulmayan, saf kendine yeten öz olarak, kavramın ve özsel içeriğin özdeşleştirilmesine dayanır."[40]

Nihai gerçekliğin kavramsallaştırılması olarak görülen Varlığın çıkmazları göz önünde tutulursa, Adorno'nun görüşüne göre tek meşru felsefe uyumsuzluğun felsefesidir –gerçekliği içerme amacını takip ederken düşüncenin yetersizliğini ciddiye alan felsefedir: "Ontolojinin olumlu varlığın görünümü olarak ilân ettiği şey onun yalnızca olumsuzluktaki doğruluğu ve meşruluğudur." Adorno'nun eklediği üzere, Heidegger'in düşüncesinin eleştirisi Varlığı olgusallık ve özdeşsizlikle yer değiştiren yeni bir ontoloji kurmak demek değildir; bu tür çabalar, "kavramsal-olmayanın kavramsallaştırılması" tarafından geçersiz ve kendisiyle çelişir kılınacaktır. Yadsıma veya olumsuzluk ruhsal bir cenneti veya geri çekilmeyi değil; daha ziyade, düşünce ve gerçeklik arasında aralıksız bir mücadele veya yüz yüze bir savaş sahnesini gerektirir –nihayetinde bu, cisimsel bir yaratık olarak insanın doğaya müdahalesinin ve somut acılarının toplamı olan bir mü-

---

[39] *a.g.e.*, s. 78, 114-115. Ayrıca karş., s. 76.
[40] a.g.e., s. 104, 115-117.

cadeledir. Hem şeyleşmeyi hem de ruhsal veya ideolojik kamuflajları boş verip gerçeklik arayışını kendine adamış olan negatif düşünme, diyalektik materyalizmle aynı anlama gelir, sonrakinin metafizik bir dogmaya yükseltilmemesi koşuluyla. Adorno, Leninist epistemolojiye karşı çıkarken, zihnin nahif bir biçimde ne nesnelerle eşitlenebileceğinde ne de akılsal 'imgeler' veya 'resimler'in bir havuzuna indirgenebileceğinde ısrar etti. Özellikle imgeler düşüncesi idealist bir izdi: "Materyalist tutku gerçekliği kavramak için bunun karşıtını amaçlar –nesneler, yalnızca imgelerin yokluğunda bilinebilirler. Böyle bir yokluk imgelerle ilgili teolojik yasaklamayla uyuşmaktadır. Materyalizm, ütopyanın olumlu resmedilmesini engelleyerek, bu yasaklamayı sekülerleştirmiştir: Bu onun olumsuzluğunun özüdür... Onun başlıca arzusu cisimlerin yeniden dirilişidir –bu, idealizm ve mutlak ruh alanına tamamen yabancı bir düşüncedir."[41]

4. Eleştirel Bir Yorumsamaya Doğru?

Negatif Diyalektik çağdaş felsefi eleştiride, her açıdan yüksek bir noktada yer alır; Adorno'nun entelektüel gelişimi bağlamında, bu çalışma, terimlere erişmek veya zamanımızın hâkim akımlarıyla, özellikle de görüngübilimsel hareketin başlıca temsilcileriyle hesaplaşmak için, yaşam boyu süren bir çabayla doruğuna ulaştı. Bu noktada, Adorno'nun başlıca yapıtlarında yansıyan bu gelişmedeki temel aşamaların izini sürdükten sonra, 'eleştirel kuram' ve onun hasımları arasındaki anlaşmazlığa konu olan esas iddiaları ve meseleleri daha iyi değerlendirmek için kısa bir an duraklamak makul görünüyor. Aşkın görüngübilim ile ilgili olarak Adorno'nun argümanı bana göre, keskindir ve çoğunlukla ikna edicidir. Bana göründüğü haliyle, onun konuyla ilgili çalışması ekolojik düşüncenin ve genel olarak da geleneksel bilinç felsefesinin çıkmazlarına ve içsel zıtlıklarına doğru bir şekilde parmak basmıştır; özellikle onun *Metakritik*'i bilinci 'Mutlak başlangıçlar' alanına giriş kapısı olarak ve yenilenmiş *prima philosophia*'nın köşe taşı olarak ele alan bir yaklaşımın kusurlarını ve idealist öncüllerini ortaya koymada başarılıdır. Toplumsal ve siyasal imaları konusunda, onun yazıları –'*eidos ego*' kavramı ve 'sahiplenici

---

[41] *a.g.e.*, s. 82–83, 136, 207. Heidegger ve Marx ilişkisiyle ilgili Adorno'nun tespitleri için bkz., s. 200.

bireycilik'in mirası arasındaki bağlantıya ve daha belirgin olarak geç dönem sanayi toplumunda hüküm süren görüngübilimsel tanım ve tüketici mantığının bağıntısına işaret ederek– aşkın görüngübilimin burjuva yakınlığını ortaya koydu.

Bu tür ciddi eleştirilere ve kayıtlara karşın, Adorno'nun tutumunun tek yönlü olarak düşmanca olmadığı belirtilebilir; yazılarındaki birçok parça onun Husserl'in kimi esaslı çabalarını anlayış ve saygıyla karşıladığını doğrular. Öyleyse Adorno, görüngübilimsel yöntemin yetersizliğinden ve ters etki uyandıran özelliklerinden şikâyet ederken, Husserl'in idealizm ve nesnelcilik çatallaşması dâhil geleneksel ikiliğin ve zıtlıkların prangalarını çözme tutkusunu alkışlamıştır. Dahası, bu amacı takip etmek ve kendi görüngübilimsel stratejisini geliştirmekle Husserl, en azından bir anlamda Adorno için model olarak kaldı: Kendisinin eleştirel-rasyonel incelemeye sıkı biçimde bağlı kalmasında ve deneyimsel düşünüm veya ontolojik sezgi lehine derin düşünümü terk etmeyi reddetmesinde. Eleştirel kuramın bakış açısıyla, geleneksel felsefenin zıtlıklarla dolu yapısının üstesinden sezgisel büyülü sözlerle ya da hazır sentezlere sıçranarak gelinemez. Adorno'nun sürekli ısrar ettiği üzere, geçmiş ikiliğin çözümü ne gelişigüzel birleşmede ne de zıtların tekçi özdeşliğindedir çünkü özdeşlik idealist gaspın diğer adıdır yalnızca.

Hem ayrıştırma hem de birleştirmenin tuzakları göz önünde tutulursa, Kartezyen-sonrası bir görünümün anahtarı yalnızca açık uçlu (ve idealist olmayan) diyalektikte bulunabilir, özne ve nesnenin, düşünce ve gerçekliğin uyumsuzluğunu en azından geçici olarak sürdüren ve içinde karşıt öğelerin hararetli karşılaşma ve etkileşiminden yalnızca sezgi kıvılcımının ortaya çıkması umulan bir yaklaşım.

Görüngübilimsel hareketin kurucusuyla karşılaştırıldığında, Adorno'nun düşüncesinde Heidegger'in rolü daha karmaşıktır ve çözülmesi daha zordur. Genel olarak, Adorno'nun varoluşsal çözümlemeyi suçlaması sert ve uzlaşmaz görünmektedir; ancak bu durumla ilgili sert ifadeler karşılıklı ilişkilerin tamamen güvenilir bir ölçütü değildir. Karşıtlığın dışsal işaretlerine rağmen, her iki düşünürün birçok meselede yakın akrabalığını, hattâ örtüşmesini tespit etmek mümkündür. Böylece Adorno'nun bireyciliğe ve bilinç felsefesine yönelik ithamları Heidegger'in 'öznelcilik' ve öznel düşünüm vurgusuyla birlikte Batı 'metafizik' geleneği eleştirisine denk gelir. Aynı şekilde, Adorno'nun Aydınlanma düşüncesinin ve modern rasyonalizmin ka-

rarsızlıklarına dair yorumları, mantıksal hesaplama ve insanın 'rasyonel bir hayvan' olarak kavranışına yönelik varoluşçu duruşta bir koşutluk bulur; özellikle 'araçsal' rasyonelliğin artan ağırlığının nihai olarak insanın 'güç istenci'ni –doğayı fethetmek ve denetim altına almak– yansıttığı argümanı Heidegger'in modern teknolojiyi insanmerkezli bir savaş taktiği olarak ele alışını hatırlatır.[42] Daha fazla bir yakınlık –özellikle 'eleştirel' programın hamlesini göstermek için– iki düşünürün tarihsel yorum üstüne ve 'anlama-öncesi'nin veya insan zihni bakımından geleneğin önemi üstüne ortak vurgusunda bulunabilir. *Negatif Diyalektik*'in giriş bölümü yorumsamacı incelemenin belâgatli bir doğrulamasını içerir; bu doğrulama yalnızca araçsal rasyonalizme değil, aynı zamanda saf eleştirel duruşun haksız iddialarına düzeltici bir donanım sağlar. Bu bağlamda Adorno, Aydınlanmanın önyargı ve baskıcı otoriteye saldırısının, saldırının bütün bir yıkım olarak görülmemesi koşuluyla, hiçbir şekilde kışkırtılmamış ve yanlış yönlendirilmemiş olduğunu belirtir: "Geleneğin incelenen konunun aracı öğesi olarak bilginin kalbinde yerleşmiş olduğunu kişi kolaylıkla unutabilir... Zihnin biçim ve özünün ayrıştırıldığı yerde bile, bilgi bilinçsiz hatıraların havzası olarak geleneğin içinde yer alır; bir şekilde geçmişin mirası korunmadan ve ona yeniden odaklanmadan hiçbir soru dile getirilemez."[43]

Kesinlikle, bu tür benzerlikler ve bağlantılar köklü düşmanlıkları ve felsefi ayrılıkları tamamen dengeleyemez. Adorno'nun tikeller tasarısının üstünden giderek, görece marjinal veya önemsiz gerginlik ve meselelerle daha esaslı veya ağırlıklı nitelikte olanları ayrıştırmak geniş ölçüde mümkündür. İlk kategoride, bana öyle geliyor ki, çoğunlukla Heidegger'in yazılarının jargon-yüklü tarzıyla –özellikle 'jargon'un yeni terim türetmeye ve etimolojik tertiplere düşkün olmaya işaret ettiği zaman– ilgili suçlamalar yer almaktadır. Heidegger'in kendisinin –belki aşırı gayretli taklitçilerine veya takipçilerine yönelik bir tedbir girişimi olarak– birçok durumda ısrar ettiği üzere, etimolojik spekülasyon, bir ikame olarak nitelenmekten çok uzakta,

---

[42] Karş., örneğin, Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Neske, 1962).

[43] *Negative Dialectics*, s. 54.

daima felsefi argümanın yardımcısı olarak kalmalıdır.[44] Muhtemelen ikincil bir mesele olarak sıralanması gereken diğer bir suçlama (eğer basit yanlış anlama bölümünde olmayacaksa) *prima philosophia*'nın iddia edilen yeniden-canlanmasıyla ilgilidir. Heidegger'in bakış açısı her ne kadar birçok yoruma katkıda bulunsa da, bana göre, *a priori* ilkeler anlamında 'kaynaklar'a veya 'ilk başlangıçlar'a tam olarak bir dönüşü içermez; Varlık veya 'Varlığın temeli'ne göndermede bulunmak kendinden daha fazla önermenin (tümdengelimci veya tümevarımcı bir tarzda) kaynaklanacağı bir dizi öncüle yakarışta bulunmayla denk değildir. Heidegger'in *prima philosophia* ile ilgili kuşkusu, 'Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi' başlıklı makalesi de dâhil kendisinin daha sonraki birkaç yazısında ifade edilir, o makalede şunlar okunur: "Temel ve ilke ve özellikle tüm ilkelerin ilkesi ne demektir? Eğer doğruluğu Grek tarzında gizlememe olarak ve Greklerden daha ötede kişisel-gizliliğin açılması olarak deneyimlemezsek, bu hiçbir zaman yeterince belirlenemez mi?"[45]

İki düşünür arasındaki ilişki açısından yaşamsal önemi haiz olan, onların görece yorumsamaya yönelik tutumlarıdır. Geleneğin rolünü takdir etmesine karşın Adorno, insan zihnini tarihsel yorumla veya kültürel mirasın yorumuyla sınırlandırmaz. Çağlar boyunca insan deneyimi sadece, ona göre, kasıtlı tasarımları veya katılımcılar ve yorumcular arasındaki diyalogla çözülebilecek anlamın sürekli tortulaşmasını yansıtmaz. Anlamlı kalıplardan yoksun olmamasına karşın, tarih aynı zamanda akıl edilemeyen olayların veya 'ayrışmış' ipuçları ve simgeler dizisinin bir sonucu, diğer bir ifadeyle 'doğal bir tarih' olarak da görülebilir. Tarihsel deneyimin bu boyutuna erişim kültürel yorumlarla değil, karmaşık kod çözücü mekanizmalarla, özellikle gerçekliğin gizini çözmek için tasarlanmış dilsel 'düzenlemeler'le sağlanır. Bana öyle geliyor ki, bu noktada Adorno, yapısal çözümlemelere çok yakın gözüken bir bakış açısı lehine kültürel veya 'felsefi' yorumsamadan ayrılır. Bu bağlamdaki 'yapısal' çözümlemenin, ona göre, simgelerin ve eylemlerin nihai olarak bilişsel yapılara veya zihnin bağımsız yeteneklerine yerleşeceği sadece bir doktrin veya yakla-

---

[44] Bkz., Heidegger, 'Das Ding', *Vorträge und Aufsätze* (3. baskı, Pfullingen: Neske, 1967), II. Bölüm, s. 46-47.

[45] Heidegger, *On Time and Being,* çev., Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972), s. 71.

şımı gerektirmediği belirtilmelidir. Yapısalcılığın bu zihinsel veya 'pozitivist' türüne karşı Hayden White, bir noktada kendi deyimiyle 'dağıtıcı' veya 'eskatolojik' biçimi –daha çok Lacan ve Foucault gibi yazarlar tarafından örnek alınan– geliştirdi. Bu anlamda yorumsamaya yakın olan 'pozitivist' tür, esas olarak 'yabancıyı tanıdık kılmak' amacını takip etmesine karşın, eskatolojik yapısalcılık "yakınlığı-bozma", tahminen kavranabilir olaylardaki yabancılığı ifşa etme görevini üstlendi. "Eskatolojik yapısalcılar" White'a göre, "... Tanrı'nın görünüşüyle uğraşırlar –Evangelist St. John'dan Karl Barth'a, onların Hıristiyan suretlerinin yüce kavrayışı olan, Söz yapımı Beden görünüşü değil, daha ziyade 'Beden yapımı Söz' görünüşüdür."[46]

'Doğal tarih' üzerindeki vurgu göz önüne alındığında, bu noktada Adorno ve Heidegger arasında, ikincinin felsefi yorumsamanın başlıca sözcülerinden biri olarak sınıflandırılması durumunda büyük bir gedik ortaya çıkar. Bu yorum, yine de, tamamen yeterli olmayabilir ve Heidegger'in 'yorumsamacı görüngübilim'e odaklanan erken 'antropolojik' aşamasına dar bir biçimde uyarlanmış olabilir. Onun daha sonraki yazıları amaçlılığa karşı büyünün gittikçe bozulduğunu ve düşüncenin ve eylemin daha geniş bir bağlama veya ilişkiler ağına yerleşmesine yönelik ilginin ise arttığını göstermektedir. Böylece, 'Şey' başlığını taşıyan makale 'şey'leri veya nesneleri amaçlı bilincin ne hedefi olarak ne de insan amaçları için kullanılan 'eldeki' araçlar olarak resmeder; fakat daha ziyade, öğelerin 'toplanması' veya 'topluluğu'nun ('*Versammlung*') düğüm noktaları olarak resmeder – dünyanın öğelerine, kendilerine ait yerlere sahip olmalarına ve kendilerine uygun yere yerleşmelerine izin verdiği için, bir toplantı aynı zamanda 'tahsis edici olay' ('*Ereignis*') olarak da betimlenir. Bu tasvir ile Adorno tarafından ima edilen 'doğal tarih'in takım yıldızları arasında bir benzerlik olup olmadığı sorulabilir? Ne basitçe zihinsel veya akılsal bir yapı ne de (şeyleşmiş) ampirik parametreler dizisi değilse de, 'toplanma' yapısal bir düzenlemeye mi işaret eder? Yine de

---

[46] Bkz., Hayden V. White, 'Foucault Decoded: Notes from Underground', *History and Theory*, cilt 12 (1973), s. 53. Bir ölçüye kadar, Adorno'nun düşüncesindeki yorumsama ve 'düzenleyici' çözümleme Paul Ricoeur'ün *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1970)'teki 'onarıcı' ve gizemsizleştirici veya tanıdıklığı-giderici yorumsamasıyla karşılaştırılabilir.

savaş-sonrası yazıları dikkate alınacak olsa bile, iki düşünür arasındaki yakınlık aldatıcı olabilir. Söz konusu makale, dünyanın öğelerini tam anlamıyla mecazi terimlerle tasvir eder. Bir toplanma olarak görüldüğünde, Heidegger 'şey'in "cennet ve dünyayı, ölümlü ve ölümsüzleri kendi uygun alanlarında muhafaza ettiğini" yazar; o dünyanın "dört kat birliğinin" ortaya çıkışına imkân sağlar.[47] Bu tür denklemler, metafor ve geleneksel simgelerin gerçekliğin kendisini anlamanın bir ekine indirgeyebileceğini ileri sürerek, spekülatif felsefeye olan sadakate ihanet etmez mi?

Yorumla ilgili bu açmazlar sıkıca ontoloji meselesiyle bağlantılıdır. Açıkçası, önceki sayfaların gösterdiği üzere, Heidegger'in ontolojik tutkuları Adorno'nun eleştirel ithamlarının tam da kalbinde yer alır. Kısaca formüle edilecek olursa, bu suçlama Heidegger'in yaklaşımını geleneksel metafiziğin bir eki ve 'Varlık' düşüncesini de, 'sentetik' bir felsefi kurgu, geleneksel zıtlıkları çözmek yerine onları gizleyen bir kamuflaj olarak ele alır. Farklı şekilde ifade edecek olursak, Heideggerci ontoloji tesadüfî deneyimi ve nihai gerçeklik alanını düşüncede kavradığını sanan bir özdeşlik felsefesi olarak betimlenir. Yine yorumsama örneğinde olduğu gibi, bu yargının yeterliliği, aleni karşıtlığın arkasında yakınlık işareti bulma çabası içinde sorgulanabilir. Bu tür işaretleri bulmak zor değildir. Heidegger'in özellikle son aşamasındaki yazıları güçlü bir biçimde 'özdeşliği' ve onun çağrışımlarını kınayan parçalarla doludur. Böylece Hölderlin üstüne bir makalesinde şunlar okunur, hakiki uyum veya uygunluk "hiçbir zaman aynılıkla eş anlamlı değildir, sırf özdeşliğin boş tekdüzeliğiyle." Özdeşlik "her şeyi farklılaşmadan yoksun bir tekdüzeliğe eşitlemeye çalışırken", uyum "farklı öğelerin, kendi farklılıklarıyla toplandıkları birliktelik veya karşılıklı aidiyet"e (*Zusammengehoren*) işaret eder. Her bir öğenin açığa çıkmasına ve kendi kendisi olmasına imkân sağlandığı yerde Heidegger, "farklılıklar gerçek bir uyumda toplanır" der.[48]

Mesele, *Özdeşlik ve Farklılık* başlıklı incelemede Varlık ve ontolojiye açık göndermede bulunularak uzun uzadıya ele alındı. Parmeni-

---

[47] Heidegger, 'Das Ding', *a.g.e.*, s. 46, 50, 52–53. 'Tahsis etme' (*Ereignis*) ile ilgili olarak ayrıca bkz., Otto Pöggeler, 'Being as Appropriation', *Philosophy Today*, cilt 19 (1975), s. 152-178.

[48] Heidegger, '..Dichterisch wohnet der Mensch..', *Vorträge und Aufsätze*, II. Bölüm, s. 67.

des'in düşünce ve Varlığı ilişkilendiren bir özdeyişini yorumlayışında Heidegger, bu bağlantının geleneksel 'özdeşlik ilkesi' bağlamında yorumlanmasını tamamen reddeder; bunun yerine ilişkinin bir toplanma veya karşılıklı 'sahip çıkma' ('*Ereignis*') temelinde başarılan 'karşılıklı ait olma' şeklinde görülmesini önerdi. Sonraki yaklaşıma ancak, 'Varlığı' ya varlıksal gerçekliğin açıklayıcı temeli ya mutlak düşünüm ya da her ikisinin bir sentezi olarak ele alma eğilimindeki geleneksel metafizikten uzaklaşılarak ulaşılabileceğini ekler. Varlığı tamamen gerçekliğin bilgisinde kapsayan ve 'Onto-teo-lojik' sistem olarak resmedilen Hegelci felsefeye karşı, *Özdeşlık ve Farklılık* Varlığın hem varlıksal gerçeklikten hem de spekülatif düşünceden ayrıştırılmasında ısrar eder ancak bu ayrıştırma 'karşılıklı aidiyeti' dışlamaz. Heidegger, 'geçici olarak ifade edilirse' diye yazar, "bizim için düşünmenin uygun görevi farklılığı farklılık *olarak* düşünmektir." Uyardığı üzere, farklılık üzerindeki vurgu buna rağmen ikilik veya katı metafizik kategorilere geçmeyi onaylamaz. Ayrı kavramaların veya öğelerin yan yana konması olarak yorumlandığında, farklılık veya özdeşsizliğin "kavramsal bir ayrıma, aklın yapay bir kurgusuna indirgendiğini" kaydeder. Farklılaşma ve sahip çıkmayı uyumlaştıran şey, Heidegger'in görüşüne göre, Varlığın daima 'somut varlıksal gerçekliğin Varlığı' (*Sein des Seienden*) olduğunun fark edilmesidir, aynen varlıksal gerçekliğin daima 'Varlığın gerçekliği' olması gibi (*Seiendes des Seins*). Diğer bir bağlamda bu karşılıklı bağlantı, 'ikili birlik' veya Varlık ve gerçekliğin farklılaşmış uyumu (*Zwiefalt*) olarak tasvir edilir.[49]

Bu tür metinsel göndermeler, Adorno'nun şikâyetlerini hafifletmek ve onu karşıtıyla barıştırmak için yeterli midir? Belki değil; tam olarak yukarıdaki alıntı temelinde, Adorno'nun eleştirel incelemesine belki tekrar başlamak mümkündür. Ciddiyetle ele alındığında, bana öyle görünüyor ki, Heidegger'in son yazıları kendisinin genel duruşuna dair önemli imalarda bulunmaktadır. Eğer Varlık ve dünya, bu yazılarda ileri sürüldüğü gibi gerçekten yakın anlamda bağlantılıysa, o zaman Varlık soyut veya kavramsal olarak ya da yalnızca spekülatif

---

[49] Bkz., Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), s. 14-15, 20, 25-28, 36-37, 50, 53-54; ayrıca, 'Überwindung der Metaphysik', *Vorträge und Aufsätze*, I. Bölüm, s. 69-70 ve 'Moira', *a.g.e.*, III. Bölüm, s. 36.

bir anlamda tartışılabilecek bir konu değildir; sadece düşünceli bir geri çekilmeyle temize çıkarmak yerine, 'gerçekliğin Varlığı' somut dünyevi ve hattâ siyasal meseleleri (bu anlamda miyop ampirisizmi salık vermeksizin) gerektiriyor gibi görünmektedir. Diğer bir ifadeyle: Ontolojik 'farklılık' ve 'karşılıklı aidiyet' kavramları, Heidegger'in son on yılında benimsediği toplumsal ve siyasal şeylerden kendini uzak tutma tutumuyla bağdaşmaz görünüyor. Onun kendi yazıları bağlamında ontoloji, dünyadan özür dilemeyi mümkün kılmadığından, Heidegger'in çağdaş dönemin toplumsal-siyasal ıstırapları da dâhil, dünyevi çıkmazlardan nasıl uzak kalacağını anlamak zordur. Adorno'nun eleştirel sorgulamasının esas meziyeti bana göre şudur: Ontolojinin zamanımızda ne gizemli bilgeliğe geri çekilmeye ne de sahte masumiyete geri dönüşe işaret edemeyeceğini bizlere (özellikle Heideggercilere) hatırlatmış olmasıdır. Bunun ışığında Adorno'nun yorumları yalnızca dışsal bir açıklama değil, aynı zamanda varoluşçu düşüncenin içsel bir eleştirisini de –veya daha ziyade önemli noktalarda okuyucunun "Heidegger'le Heidegger'e karşı düşünme"sini mümkün kılacak bir platform– sunmaktadır.[50]

Bu içsel ezgiyi açımlamak için, sonuç olarak Heidegger'in sözlüğündeki birkaç anahtar terime kısaca değinmek istiyorum. 'Yurtsuzluk', 'yuvaya-dönüş' gibi kavramlar Heidegger'i önemli insani durumlarla ilgilenen son derece 'dünyevi' bir düşünür olarak sunuyor görünmektedir; ancak onların anlamı oldukça karışıktır. Teşhisi kolaylaştıran terimle başlarsak: 'Yurtsuzluk', daha erken bir çağın varsayılan güvenliği ve istikrarlılığının aksine, köksüzlük ve teknolojik-endüstriyel çağın hiç durmayan hareketliliğinin eş anlamlısından başka bir şey değil midir? Bu durumda, önerilen çözüm modernliği reddetmekte mi bulunuyor? 'Yuvaya-dönüş' basitçe geriye dönük veya restore edici şekilde kırsal yaşam biçiminin cennetine geri gitmeyi mi kapsamaktadır? Heidegger'in yazılarındaki bazı parçalar –ki bunlar Adorno tarafından şiddetle vurgulananlardır– böyle bir yorumu destekliyor görünmektedir. Bu arka plana karşı, varoluşçu ontoloji modern yaşamın karmaşıklığına ve kozmopolitan eğilimlerinin zıddı-

---

[50] Bu bağlamda karş., Jürgen Habermas, "Mit Heidegger gegen Heidegger denken: zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 25 Temmuz 1953; *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1971), s. 67-75, içinde yeniden basılmıştır.

na, kırsal taşralılık veya pastoral ilkelcilik örneği olarak ortaya çıkar. Anlayışlı ve polemikçe olmayan bir ruhla yaklaşıldığında dahi Heidegger'in yapıtları, tamamen güçlü bir kent-karşıtı veya en azından kent-dışı –ve bu anlamda siyaset-dışı– bir tat taşıma eğilimindedir. Yakın zamanlarda bir yorumcunun belirttiği üzere, Aristotelesçi ölçütlerle değerlendirdiğinde, onun düşünceleri "kent için değil, köy için çok uygundur."[51]

Heidegger'in yukarıdaki meselelerle ilgili görüşü, doğrudur ki, tek-boyutlu bir denkleme sıkıştırılamaz. 'Yuvaya-dönüş'ün dar fikirli veya arkaik olmayan çağrışımlarının ihtimali onun savaş sonrası en ünlü yazılarından birinde, 'Huzur'da ('*Gelassenheit*') ima edildi. Makalenin öne sürdüğü üzere, bizim zamanımız, 'planlama ve hesaplama'nın hüküm sürmesiyle, gerçekten 'köklülük' ve 'yerlilik' kaybının işaretini taşımaktadır; ancak hâkim tavır artık nostalji değildir. Her ne kadar eski 'köklülük' zamanımızda yok olduysa da Heidegger, esas ölçüt olarak teknolojik değişimin ortasında 'basit ve rahatlamış' bir duruşu içeren 'huzur' tutumunu önererek, 'yeni bir yerlilik' için bir temelin 'atom çağında bile' bulunup bulunamayacağını soruşturur. Taşralılığın ötesine ilerlemesine karşın, yeniden ayarlanan odak, yine de kendi açmazlarını getirmektedir. Önerilen tutum Stoacı ilgisizliğe mi karşılık gelmektedir, yoksa yeni bir mazeretin adı mıdır? Soruyu (Adorno'nun kaçınmadan yaptığı gibi) daha sert bir biçimde söyleyecek olursak: Auschwitz'den sadece on beş yıl sonra, bir filozofun, hele ki bir Alman filozofun huzurdan söz etmesi ne derece mümkündür? Parçalanmış bir dünyada, düşünümün uygun rolü nedir? *Negatif Diyalektik*'in son bölümü 'Metafizik Üstüne Düşünümler'de 'Auschwitz'den Sonra' başlığını taşıyan bir bölüm bulunmaktadır. Bu kısım felsefi açıdan kendini beğenmişliğe karşı güçlü bir

---

[51] Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations* (Evanson: Northwestern University Press, 1974), s. 212–213, n. 7. Atıf, aile, köy ve şehir biçimindeki insan topluluklarının Aristotelesçi ayrımlarına yöneliktir. 'Kırsal' ideolojiye ihanet eden parçalar için karş., Adorno, *The Jargon of Authenticity*, s. 52-58. Heidegger ile karşılaştırıldığında, Adorno'nun yaklaşımı açıkça kentliliğin izlerini taşır ve böylece 'kentin felsefesi' olmaya hak kazanır (Herhangi bir kimse, yine de, kendisinin 'iyi yaşam'a dair imgeleri veya tasarımları yasaklaması göz önüne alındığında, kendisinin ilgilerinin hedefinin umutsuz bir kent olup olmadığını merak edebilir).

uyarı niteliğindedir: "Düşüncenin öz-düşünümüne bağlı olarak, negatif diyalektik somut bir şekilde ima eder ki, doğru olmak için (en azından bugün için) düşünce aynı zamanda kendisine karşı düşünmeye hazır olmalıdır. Kavramsal denklemlerden kaçman uç durumlara karşı, kendini ölçmeye istekli olmadığı sürece, düşünce baştan sırf müzikal eşlik etme özelliğini benimser –SS subaylarının kurbanlarının çığlıklarını bastırmak için kullandıkları fon müziğine benzer şekilde.[52]

[52] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 365; Heidegger, *Discourse on Thinking*, çev., John M. Anderson ve E. Hans Freud (New York: Harper & Row, 1969), s. 48-49, 53-54.



Benjamin

TARİHSEL MATERYALİZM VEYA SİYASAL MESİHÇİLİK? "TARİH KAVRAMI ÜSTÜNE" TEZLERİN BİR YORUMU*



Rolf Tiedemann

> Geç Stalinizme dek ve bütünüyle bile kurulmadan Marksizmin biricik yuvası, onun gerçekleşmesi için gerekli ön-koşullara neredeyse hiç sahip olmayan Sovyetler Birliği'ydi; Sovyet Marksizminin nihayetinde giderek daha fazla Çarlaşmasının belirginleşmesine ve hattâ Marksizmin kendi imgesini etkilemeye başlamasına dek. Sorunlu durum tam anlamıyla yalnızca gerçek Marksistleri ilgilendirmesine rağmen, çok yaygın hale gelinceye dek: Marksizm, Stalinizm altında farkına varılanın ötesinde mi değişmiştir, yoksa yine de fark edilebilir bir süreçte mi değişmiştir? Nihayetinde bu soru ilgili tarafa, yani Rus devlet dinine yöneltilmelidir...
>
> –Ernst Bloch, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*

I

Brecht, Benjamin'in ölümünden bir yıl sonra "Tarih Kavramı Üstüne" tezleri okuduğu zaman, kendi dergisinde şu tespiti yapmıştır: "Kısa parça açık ve karışıklığı gidericidir".[1] Bu giriş, 1938'de hâlâ "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı makaleyi "materyalist tarih görüşünün oldukça ürkütücü bir uyarlaması" olarak geri çeviren günlük yazarı için güven vericidir.[2]

Çeviren: H. Emre Bağce

* *Philosophic Forum*, 1983-1984, cilt. 15, s. 71-104.

[1] Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*, cilt 1, der., Werner Hecht (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), s. 294.

[2] Bkz., *a.g.e.*, s. 16.

Ancak Brecht'in tespitinin tutulacak bir yanı yoktur. Benjamin kendi tezlerinin kabul edilmesi konusunda daha önseziliydi: "Coşkulu yanlış yorumlamalara kapıyı sonuna kadar açabileceğinden yayınlama düşüncesini" (1277) reddetti.[3] Bu yanlış anlama biçimine müsait olanlar arasında Benjamin'in daha sonraki çalışmalarını tamamen ve koşulsuzca Marksizm olarak adlandıracak yorumlar hiç de az değildi. Kişinin, eğer onları, Marx'ın yüzyıl önce bıraktığı ekonomi politik eleştirisi ve komünist partilerin olduğu kadar Stalin yönetimi altındaki Sovyetler Birliği'nin siyaseti arasında kesintisiz bir süreklilik olarak gören bir tür Marksizmin başlıca kanıtlarına dönüştürmesi gerekiyorsa, öncelikle Benjamin'in metinlerinin bazılarını, özellikle "Üretici olarak Yazar" ve Eduard Fuchs üzerine denemesini kutsallaştırması gerekir. Kafka üzerine deneme ve "Hikâye Anlatıcısı" gibi dönemin diğer çalışmaları ihmal edilebilir bir önemdeymiş gibi ele alınır. "Tarih Kavramı Üstüne" tezlerde Benjamin yılmadan – "bana kalsa"– tarihsel materyalizmin "kazanabileceği" (1247) düşüncesini korur ve aynı zamanda, daha önceki yazılarının teolojik terminolojisinden açıkça yararlanır: "Kurtuluşu" tarihin Ötekisi olarak görür, gerçek inananların "Yargı Gününden" söz eder ve hem Deccal'den hem de Mesih'ten bahseder.

Yorumcular böyle bir terminoloji ile karşılaşmaktan kaynaklanan kızgınlıklarını, metnin Mesihçiliğinin "ancak onun ideolojik içeriği budandıktan sonra seküler özgürleşme hareketleri tarafından benimsenebileceği"[4] gibi bahanelere başvurarak savuşturmuşlardır. *Arcades Project*'te olduğu kadar Tezlerin taslaklarında da, Benjamin'in kendisi "teoloji olmadan esasında tarihi anlamamızı engelleyen" (V, 589; 1235) bir deneyimden bahsetmiş olmasına karşın, diğerleri teolojiyi Tezlerde nazlı bir şekilde barınan, onların içine "şaşırtıcı biçim-

---

[3] Bundan böyle, metinde cilt numarası olmadan verilen sayfa numaraları Benjamin'in *Gesammelte Schriften*'inin Birinci Cildine işaret etmektedir. Diğer numaralar bu baskının takip eden ciltlerine atıfta bulunmaktadır. Atıflar tamamen bu yapıtın İngilizce çevirisinden alındı, gerekli görüldüğünde düzeltmeler yapıldı, ancak sayfa numaraları verilmedi. Bkz., Walter Benjamin, *Illuminations*, der., Hannah Arendt, çev., Hary Zohn (New York: Harcourt, Brace & World, 1968).

[4] Hans Heinz Holz, "Prismafisches Denken", *Über Walter Benjamin* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968) içinde, s. 106.

de katılmış" bir şey olarak itham ederler.[5] Benjamin'in daha sonraki bütün çalışmaları gibi, kendilerine atfedilen ünleriyle birlikte Tezler de, Rilke'nin sözcükleriyle, bir yazarın çalışmalarını onları yayarak zararsız kılmakla tehdit eden "aldatıcı düşmanlığa" maruz kaldı. Onların –öncelikle siyasal uygulamalarına değil– malzemesine ve gerçek-içeriğine yöneltilen bir eleştiri, Tezlerin bir yorumunu daha fazla ilerletebilir yalnızca.[6]

II

Benjamin'in son çalışmasının başlığı[7] tarih *kavramını* tartışmak için ümit vericidir. Yazarın karakteri ve zamanın tipik özelliği konusunda çok az şey, metnin merkezinde söylemsel bir açımlama yerine, onun bir imgesinin bulunmasından daha fazla çarpıcı olabilirdi. Tarihin kendisi felsefenin eski kavramsal oyunlarını oynuyor ve kavramları mantığın önerdiği güvenlik vaadini mahveden imgelere, özdeşlik ve çelişkinin olmayışına dönüştürüyor gibi gözükür. Materyalistler, tarihsel-diyalektikçiler bile, zorlayıcı kavramları tarihin seyrine atfetmeye, başlıca İdealist düşünürlerden daha az eğilimli değillerdir. Kant için kavram, her zaman türlerin barışçıl birleşmesi için çalışan Doğa'nın bir planıdır. Hegel için o, egemenliği altında özgürlüğün zaten gerçekleştiği varsayılan aklın özerkliğidir. Marksizme göre, ya-

---

[5] Heinz-Dieter Kittsteiner, "Geschichtsphilosophischen Thesen", *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, der., Peter Bulthaup (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), s. 38.

[6] Mevcut teşebbüs bu görevi başarma iddiasında değildir ve kendini Benjaminci metinlerin bir yönüyle sınırlandırmaktadır: Tarihsel materyalizm ve teoloji arasındaki ilişkiyle ve bu ilişki dolayısıyla belirlendikleri ölçüde de "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"in siyasal içeriğiyle. Onun diğer yönleri –özellikle Benjamin'in tarihselcilik ve ilerleme ideolojisi eleştirisi– yazar tarafından daha önceki çalışmada ele alınmıştı. Bkz., Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, 2. baskı (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), s. 128-166.

[7] Benjamin'in kendisine atfedilebilecek tek başlık "Tarih Kavramı Üzerine" olarak okunur; iyi bilinen "Tarihsel-Felsefi Tezler" [veya "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"] kıyametimsidir (bkz., 1254). Yine de, sonraki başlık metnin laf kalabalığını başarılı bir şekilde temsil ettiğinden, o da mevcut metinde karakteristik bir tanımlama olarak kullanılacaktır.

kın gelecekte onu "kolektif bir iradeye, kolektif bir plana göre" ve "tam bir bilinç içinde"[8] "Özgürlükler alanı" olarak tamamlamak için "kendi tarihini yapanlar" daima "gerçek insanlardır."[9] Ancak geleneksel tarih kavramlarıyla oluşturulan şeyler Tezleri yazdığı sırada Benjamin için buharlaşmıştır. O artık her tarihsel olayın zorunlu olarak diğerinden türediğine ve tüm olayların hep birlikte ilerleyici bir hareket oluşturduğuna ikna olmaz. Bu, tezlerinin dokuzuncusunda "enkaz üstüne enkaz yığan tamamen bir yıkım" (697) olarak görülür, "enkaz yığını" o kadar büyüktür ki, neredeyse "göklere yükselir" (698). Bu imge Barok'u olduğu kadar Benjamin'in kendi zamanını da hatırlatır. 17. yüzyılın alegorilerinde –Benjamin'e göre– ta başından beri tarihe dair her şey "... taşlaştırıcı, ezeli manzara olarak... tarihin *facie hippocratica*sı ile... gözlemcinin" zamansız, kederli, başarısız karşılaşmasıdır (343). Benzer bir anlayışla, 1940 tezlerinde Benjamin dünyanın gerçek durumunu tarihin içine çöktüğü bir "enkaz yığını"; insanlık tarihinin –tüm çaba ve meşakkatlerinin– başarısız olduğu "tam bir yıkım" olarak görür. Benjamin'in gökyüzüne yükselen enkaz yığını imgesinin ve Tezlerdeki tarihin yıkıcı kavranışının temeli dilsel kavramsallaştırmanın ötesine geçer. O özünde gözlemcinin yalnızca ona bakabileceği suskunluğa mahkûm edilmiş, ayırt edilemeyen veya ayrıntıları belirlenemeyen bir imgedir. Tüm arda kalan, Benjamin'in muhtemelen 1920'den önceki bir yazıda işaret ettiği bu katıksız dehşettir. Bu dehşetle, "geniş anlamda dil" "eylemez olur" ve insanlık kendini "taklit" ya da mimesise bağımlı bulur.[10] Aristoteles'ten bu yana hemen her zaman kavramların dili olan felsefi dilin kusuru, onun mimesise dek uzanamamasıdır.[11] Diğer yandan imgeler felsefenin içine kabul edildikleri ölçüde, doğrudan

---

[8] Friedrich Engels, Letter From January 25, 1894 to W. Borgius, Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke*, cilt 39, (Berlin: Dietz, 1968), s. 206. –Bundan sonra, MEW olarak ifade edilecektir.

[9] Engels, *Anti-Dühring*, MEW, cilt 20, içinde, s. 264.

[10] Benjamin, "Über Das Grauen", VI 76 vd.

[11] Örneğin, Kant anlamanın saf kavramlarının farklı oluşunun üstesinden "şekilcilik yoluyla", "ampirik sezgilerle, aslında genel olarak makûl sezgilerle" gelmeye çalıştığı zaman bunun farkındaydı (bkz., Kant, *Werke in sechs Bänden*, der., Wilhelm Weischedel, cilt II (Wiesbaden: Insel, 1956), s. 187): Kavramsallığın soyut dili hakikaten daha yüksek düzeydeki bir soyutlama yoluyla düzeltmelerde bulunabilir.

mimesisten yararlanmaya çalışırlar. Dokuzuncu tezde gösterildiği üzere Benjamin'in tarih imgesi, ölmüş ve parçalanmışın mimesisidir: Varlıktan ziyade, baskıya uğrayanlarla, tarihte şu ana dek oldukları üzere, çaresiz ve geleceği denetlemekten yoksunlarla dayanışmanın bir işaretidir –en azından ilk bakışta öyle görünür.

Dokuzuncu tezdeki imgenin, tarihi, Benjamin'in o anda anladığı gibi sunduğunda pek kuşku yoktur; yine de Benjamin diğer bir imgenin yorumunun arkasında bir tablo saklamaktadır: "Klee'nin yaptığı *Angelus Novus* adlı bir tablo vardır. O, sabit bir şekilde üzerinde düşündüğü bir şeyden uzaklaşıyormuş gibi bakan bir meleği resmeder. Gözleri bakakalmıştır, ağzı açıktır ve kanatları yayılmıştır. İşte bu, tarih meleğinin neye benzediğinin resmidir: *Angelus Novus.*" Klee tarafından –eskitme tekniğini kullanmaya başladıktan bir yıl sonra– yağlı ve sulu boya ile yapılmış 1920 tarihli bir resimdir. Benjamin tabloyu 1921'de satın aldı ve ölümüne dek muhafaza etti. Gershom Scholem'in ifadesini kullanacak olursak, bu tablo Benjamin'in "düşündürücü odak noktası" olarak hizmet gördü: Benjamin, en tehlikeliler de dâhil olmak üzere, spekülasyonlarını sürekli Klee' nin melek yorumu biçiminde sakladı;[12] ki son bir dönüşümde, bunlar Tezlerdeki "tarihin melekleri" oldu. Scholem bunu İncil'deki "Cennet dünyasının habercilerinden" biri olan *Mal'ach* (Melek, Cebrail, ç.n.) olarak yorumluyor görünmektedir.[13] Onların görevi "Tanrı'nın karşısında durmak" (Tobias 12:15) ve onu övmektir. Ancak, Tanrı' nın insanlığa elçileri olarak da "insanların anlayabilmeleri için Tanrı'nın yüzünü yorumlarlar." (Daniel 8: 16) Benjamin'in tarif ettiği melek, üstlendiği görevi insanlara ulaştırmakta başarısız olur. Bu belki onun *tikkun*'u, tarihin Mesihçi yenilenmesi ve mükemmelleştirilmesini gasp etmeye çalışmasından dolayıdır. Bu görev, Kabala'daki tarih görüşüne göre, Mesih'in kendisine ayrılmıştır.[14] "Melek ölüyü diriltmek ve parçalanmış her şeyi tamlaştırmak... isteyecektir." (697) Scholem, "bu meleğin artık hiç ilâhi okumadığı"na işaret eder.[15] An-

---

[12] Bkz., Gershom Scholem, "Walter Benjamin und sein Engel", *Zur Aktualität Walter Benjamins*, der., Siegfried Unseld (Frankfurt: Suhrkamp, 1972) içinde, s. 87-138.

[13] *a.g.e.*, s. 134.

[14] Bkz., *a.g.e.*, s. 132 vd.

[15] *a.g.e.*, s. 132.

cak o yine de bir elçi midir? "Onun ağzı açık" ancak dili tutulmuştur; açıkçası insanlığa ileteceği hiçbir şeyi yoktur. Muhtemelen gördüğü şey onu konuşma kabiliyetinden yoksun bırakmıştır. "Onun yüzü geçmişe dönmüştür" –insanlığın geçmişine– ve orada "enkaz üstüne enkaz yığan ve onun ayaklarının dibine fırlatan tüm bir felâketi görür." (697) Bu melek kendiliğinden gördüğü şeyi anlamaz; bunu yorumlamaya nasıl muktedir olacaktır? Her ne kadar Benjamin'in imgesi hem hüzünlü hem de suçlayıcı olsa da, meleğin bu özellikleri taşıdığına dair hiçbir ipucu bulunmamaktadır. Benjamin aslında "melek" sözcüğünü kullanır ve onun "kanadından" söz eder, ancak bu yalnızca yorumladığı Klee'nin tablosuna girebilmek içindir. Herhangi bir kişi "cennet" sözcüğünü Benjamin'in meleğinin dinsel veya teolojik anlamının bir göstergesi olarak alabilir: "Ancak Cennetten bir fırtına esiyor; kanatlarından öyle bir şiddetle yakalanmıştır ki, melek artık onları kapatamaz." (697 vd.) Yine de, bu demek değildir ki, melek Cennetten gelmektedir ve Tanrı tarafından gönderilmiştir. "Bu fırtına, karşı konamaz bir şekilde onu geleceğe doğru sürükler." (698) Bu geleceğin ne olduğu –Tanrı'nın Krallığı veya her ne olursa– açık bırakılmıştır. Aynı cümlede dünyevi enkaz yığınının "göklere dek yükseldiği" söylenir. En azından burada, onun da –suçlayarak– gökyüzüne seslendiği gibi bir imâ vardır. Ve bu cennet, peygamberliğin ve aynı zamanda kurtuluşun cenneti midir? Kendisi tamamen insan olan, Benjamin'in meleği tarihin insanlık-dışılığı karşısında insanüstü umutsuzluk sergilemektedir. Her ne kadar yardım etmesi mümkün değilse de, aynı zamanda ayaklarının dibinde savrulanlardan bakışını da sakınamamaktadır. Bu, insanlığın kendi tarihinin dehşetini yaşamasıdır. Eğer hâlâ bir şeyler insanlığı ileriye itiyorsa, bu kayıp Cennetin hatırasıdır. Bu ütopyacı güç henüz yitirilmemiş bir *dürtüdür*. Açıkçası din, özellikle Yahudilik onu korumak için çok şeyler yaptı. Bu itki genel olarak kendisine felsefede bir yol buldu, ve hattâ Marksist özgürlük imparatorluğu umudunda varlığını sürdürmektedir. O yalnızca bir itki olarak, vaat ettiği şeyleri fetişleştirmeyen bir vaat olarak varlığını sürdür*ebilir*. Benjamin dokuzuncu tezde "cennet"ten neredeyse tamamen Yahudi Mesihçiliğin yaptığı gibi söz eder. Yahudi Mesihçiliğe göre, "eskinin ta kendisi" de "tamamen hakiki geçmiş değildir fakat bir rüya ile dönüştürülmüş ve göklere çıka-

rılmış eskidir: Ütopyanın parlaklığı onun üzerini kaplamıştır."[16] Aynı şekilde, genç Marx bile ünlü formülünde ondan bahsetmektedir: "Dünya, uzunca bir süredir, ona gerçek anlamda ulaşılması için yalnızca bilincinde olmayı gerektiren bir düşü barındırmaktadır."[17]

Görünüşe göre âni bir çevrilmeyle, "cennet"ten esen fırtına aynı zamanda diğer tezlerde şiddetli biçimde eleştirilen "gelişme dediğimiz şey" oluverir. Benjamin burada basit bir şekilde tarihin diyalektiğine atıfta bulunmaktadır; iyi olan, kötü olur; "dogmatik savlar" ileri süren ilerleme kavramı başarısızlığa mahkûm edilir. Benjamin'in meleğinin "sırtı geleceğe dönüktür" (698); o, olacak hiçbir şeyi görmemektedir. Bu hem teolojik imgelerin hem de onların hürmetsizce uyarlanmasının yasaklanışını temsil eder: Marx'ın komünist toplumu ayrıntılarıyla betimlemeyi reddetmesi. Hermann Schweppenhäuser'e göre *Angelus Novus,* "sürekli bir geri çekilme içinde, açık bir bakışla dehşetten geri çekilen" bir kişiyi simgeler.[18] Gerhard Kaiser'e göre, bu görüş şu basit nedenden dolayı hatalıdır: Melek geri çekilmemektedir, ileri itilmektedir.[19] Ancak daha ciddi bir hata, filoloğun yalıtılmış bir dünyaya o derece sabitlenmiş olmasıdır ki, onun anlamını ve yakın bağlamını yitirmektedir. Üzerinde denetiminin olmadığı bir şeye zorla itilen kişinin ona boyun eğmek ve geri çekilmekten başka seçeneği belki yoktur. Ancak bunun ötesinde, Benjamin *kendi* meleğinin bütün edilginliğine rağmen bu gücü aştığını yeterince açık biçimde ortaya koyar. O ötekilerden daha fazla ve daha doğru bir şekilde görür. O, tarihin genel düşüncelerini hapseden görünümleri aşar geçer: "Bizim olaylar zincirini gördüğümüz yerde, o tam bir felâket görür." (697) Ancak o "sanki bir şeyden –felâketten– kaçıyormuş gibi" görünür. Felâket önlenemese bile, en azından bu, her zamanki gibi tehlikeli, bir ilk adımdır. Benjamin'in meleğinin –onun

---

[16] Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), s. 125.

[17] Karl Marx, "briefe aus den 'Deutsch-Französischen Jahrbüchern", *MEW* içinde, cilt 1, s. 346.

[18] Hermann Schweppenhaüser, "Physiognomie eines Physiognomirkers", *Zur Aktualität Walter Benjamins* içinde, s. 152.

[19] Gerhard Kaiser, *Benjamin, Adorno, Zwei Studien* (Frankfurt: Athenäum, 1974). –Mevcut incelemenin ilk baskısından sonra, Kaiser bu yazarın eleştirisine, yine de, ileri sürülen itirazları ciddi şekilde karşılamayan bir yanıt yayımladı.

içine itilerek– geri çekildiği gelecek, ya "sonsuz bir şekilde yenilenen bir dehşet"i ya da özgürlük imparatorluğunun nihai başarımını anlatabilir. Dokuzuncu tez, hangisinin olduğunu söylemez. Ancak, Kaiser'in yorumu tamamen aynı yanıt için uğraşır. Kaiser bu tezde üçlü bir "anlayışın özdeşsizliği"ni, yani "bizlerin sahip olduğu, meleğin sahip olduğu" ve "gerçekte imgenin kendisinin taşıdığı" anlamı görür.[20] Kaiser haklı olarak, "bizim" sahip olduğumuz anlayışların "olaylar zinciri ve ilerleme konusundaki yanlış bildirimler" olduğunu düşünür.[21] Ancak o bunları yanlış bir şekilde Benjamin'in tezinde bulunmayan "tarihçi"ye atfeder. Tezler, tarihselciliğin eleştirilen temsilcisi ile "Marx'tan eğitim alan"[22] ve "her zaman bakışında... sınıf çatışması" bulunan tarihsel materyalist arasında yeterince açık bir karşıtlık sunar. (694) Süreklilik ve ilerlemenin "yanlış" kavramlarının eleştirisi yalnızca ilkine uygulanır. Melek, Benjamin'e göre, kesinlikle *tarihselcilikten* çok daha "doğru biçimde" görür: Çünkü onun görüşü, Benjamin'in anladığı anlamda, tarihsel *materyalistin* görüşüdür. Ancak bütün bunlardan sonra, imgenin "gerçekten söylemek istediği" nedir? Ve hangi imge? Klee'ninki mi? Yoksa onun Benjamin'in sözcüklerindeki yorumu mu? Kaiser'e göre, "onun bakış açısına göre geliştirilen melek imgesi" ile imâ edilen "tarihçi"dir.[23] Bu düşünce sırf metinde bir temelinin olmayışından dolayı savunulamazdır ancak o aynı zamanda gerçekten de Benjamin'in Klee'nin meleğini yorumlayışını göz ardı eder. Aynı zamanda, onun yerine Kaiser'in kendisinin yarattığı üçüncü bir imge konur: "Meleğin getirdiği hiçbir mesaj yoktur, onun kendisi mesajdır."[24] O, hemen "evrensel bir kurtuluş bilinci" veya "nesnel bir kurtarıcı varlık" halini alır. "Mesihçi bir güç ve umut" olarak görünür ve "Tanrı Krallığının" garantörü mertebesine yükseltilir.[25] Bu tür bir yoruma karşı bir ilk argüman şu

---

[20] Kaiser, s. 32.

[21] *a.g.e.*, s. 34.

[22] Bkz., *a.g.e.*

[23] *a.g.e.*

[24] *a.g.e.*

[25] Bkz., *a.g.e.*, s. 34 vd. –Kaiser'in yorumunun sonucu yalnızca onun tuhaflığı dolayısıyla bertaraf edilmemelidir: "Benjamin'in 'Tarihsel-felsefi Tezleri' kıyametçi, mesihçi bir olaydır". –Pozitivizm bu tür olaylar için uygun bir nitelemedir: Haritayı alanla karıştırmak.

olabilir: Bu sözlerin hiçbiri dokuzuncu tezde görülmez; hattâ bunların çoğu ne "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"de ne de Benjamin'in diğer çalışmalarında yer alır. Benjamin'in metaforik olarak atıfta bulunduğu melek bağlamından çıkarılır ve tam anlamıyla din tarihine aktarılır (dilimize, neredeyse "bedensel olarak dönüştürüldü" demek geliyor ama bu tamamen Melekbilimle çatışmaktadır). Ancak bu bile Kaiser'in seküler bir yazarın seküler metni üzerine kutsal bir stilizasyon yüklemeye çalıştığı anlamına gelir. Dokuzuncu tezdeki imge, tarihin doğal tarih olarak bir alegorisidir ancak melek bu imgenin bir parçasıdır. O, "gerçek" tarihçiyi, kendini insan tarihiyle ilgili yanılsamalardan arındırmış tarihsel "materyalist"i destekler. "Bizden önce gelen tüm kuşaklar gibi" bize de ihsan edilmiş olan "*zayıf* mesihçi gücü" kullanabilmemiz için (694), tarihi tarihsel materyalistler gibi kavramalıyız –Marx'ın anlamında değil, Benjamin'in dokuzuncu tezi anlamında: "Göğe gittikçe daha fazla yükselen" feci enkaz yığını olarak tarih. Tarihsel materyalizm –bu önceki teze göre– bu gücü kabul etmeye yönelik içsel "iddia"yı kavrar. Bu aynı şekilde, bu iddianın desteklenemeyeceğini ileri süren melek tezinde de görülebilir. Ancak onu büyü yoluyla "nesnel kurtarıcı görünüme" dönüştürmek bu iddiada bulunan ölünün neredeyse maskara durumuna düşmesine mâl olur. Dokuzuncu tezdeki melek hiçbir şekilde Mesih'i temsil etmez. Bu, şu cümlede yanlışlıkla duyulur: "Melek *kalmak*, ölüyü canlandırmak ve parçalanmış her şeyi birleştirmek *isteyecektir*" (697) [yazarın vurguları]. Özellikle II. ve XVII. Tezlerde, Benjamin bu motifi –*tikkun*'un gerçekten Mesihçi boyutunu– "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"de kendisi için tamamen yolları hazırladığını imâ ettiği tarihçiye bırakır. Aslında bu, Benjamin'in, meleğin tarihsel materyaliste destek olmasını amaçladığı sonucunu destekler.

III

Tezlerde karşılaşılan mesihçi motifler kuşkusuz genç Benjamin'in Yahudiliğe –özellikle mistik teolojiye– ilgisinden kaynaklanmaktadır.[26] Halbuki, bunun geç dönem Benjamin'i yeniden ilgilendirmesi oldukça rastlantısal bir temele –Mart 1937'de Max Horkheimer ile

---

[26] Benjamin'in kaynaklarıyla ilgili olarak, bkz., Scholem, "Walter Benjamin und sein Engel", *Zur Aktualität Walter Benjamins* içinde, s. 138, n. 24.

yazışmalardaki bir tartışmaya dayanır. Benjamin, Horkheimer'in editörlüğünü yaptığı *Toplumsal Araştırmalar Dergisi* için "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi" başlıklı makalesini yazmıştı. Makale şu cümleleri içeriyordu, "Tarihsel materyalizm kültür kavramının kendisini sorunsal olarak görebilir ancak o hiçbir zaman insan mülkiyetinin bir nesnesi olarak, kültürün metalara düşürülmesi düşüncesini kabul etmez. Tarihsel materyalizm için, geçmişin çalışılması eksiktir. Herhangi bir çağla ilgili çalışmanın bir parçası bile, bir kimsenin kucağına kolayca düşen bir nesne olarak görülmez." (II, 477) Bununla ilgili olarak Horkheimer, Benjamin'e şöyle yazar:

> Uzun zamandan beri geçmişe dair çalışmanın tamamlanıp tamamlanmadığı sorusu hakkında düşünüyorum. Sizin formülasyonunuz kesinlikle öyle olduğunu ileri sürüyor. Bu konuda benim kişisel bir çekincem bulunuyor: Bunun yalnızca diyalektik olarak kavranabileceğini düşünüyorum. Eksikliğin bildirilmesi, eğer aynı zamanda tamamlanmışlığı işin içine katmazsa, idealistçedir. Geçmişteki adaletsizlik, oldu ve bitti. Ölüme yenik düşenler gerçekten ölüler. Nihai olarak siz teolojik bir açıklamada bulunuyorsunuz. Eğer herhangi bir kimse eksikliği mutlak anlamda ciddi biçimde alacak olursa, o zaman o Son Yargıya inanmak zorundadır. Benim düşüncem bunun için çok fazla materyalizmle kirletilmiştir. Belki olumlu ve olumsuz eksiklik arasında bir ayrım bulunmaktadır ki böylece adaletsizliğin, terörün, geçmişin acılarının telafisi imkânsızdır. Pratikte adalet, zevkler ve işler, olumlu nitelikleri büyük ölçüde onların geçici oluşları tarafından yadsındığından dolayı, zamanla ilişkili olarak farklı davranırlar. Bu aslında, ölümün onun mutluluğunu değil, mutsuzluğunu geçerli kıldığı kişisel yaşam için doğrudur. İyi ve kötü, zamanla, aynı şekilde ilişkili değildir. Öyleyse, söylemsel mantık da bu kategoriler için yetersizdir. (II, 1332)[27]

---

[27] Horkheimer, sürekli bu tür kaygıları ifade etti: Kendisinin hiçbir şekilde, sürekli birlikte anıldığı Schopenhauer'in kötümserliğiyle özdeş olmayan, materyalist hüzne yönelik aşikâr eğiliminin üstünü kapadılar. Bkz., Max Horkheimer, *Critical Theory*, çev., Matthew J. O'Connell vd. (New York: Herder & Herder, 1972), s. 26 vd., 251; aynı şekilde şu fragmana bkz., "Vergebliche Trauer", Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, der., Werner Brede (Frankfurt: Fischer, 1974), s. 69.

Bu mektubu alır almaz Benjamin hemen Horkheimer'e yanıt yazar:

> Geçmişe dair çalışmanın tamlığı veya açıklığı üstüne arasözünüzü çok önemli buluyorum. Onu iyice anladığımı düşünüyorum ve eğer yanılmıyorsam sizin düşünceniz çoğunlukla beni meşgul eden bir konuya karşılık gelmektedir. Benim için önemli bir soru, her zaman dilin şu garip ifadesini nasıl anlayacağımızdır, "Bir savaşı veya duruşmayı kaybetmek". Savaş veya yargılama, bir tartışmaya girmek değildir fakat daha ziyade onunla ilgili bir sonuçtur. Sonuçta bunu kendi kendime şöyle açıkladım: Bir kişinin bir savaşı veya duruşmayı kaybetmesini gerektiren olaylar doğru bir şekilde sonuçlanmıştır ve böylece o kişi için *her türlü praksis alanı kaybedilmiştir.* Onun karşıtı, yani kazanan kişi için durum aynı değildir. Zafer kendi meyvesini yenilgiyi takip eden sonuçların tarzından çok farklı biçimde taşır. Bu Ibsen'in ifadesinin tam zıddına yol açar: "Mutluluk kayıptan doğar/yalnızca kaybedilen ebedidir." (II, 1338)

Ne Horkheimer'in İdealizmle ilgili çekincesine ne de teoloji meselesine değinmediğinden, bu yanıt kaçamak ve üşengeç olarak görünebilir. Benjamin İdealizm suçlamasını hemen hemen hiç kabul etmeyecektir ve bu kesinlikle reddedilecektir. Ancak onun ikinci ithamla ilgili söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Bu, Benjamin'in, ilgili yorumuyla birlikte, Horkheimer'in mektubunun aktardığımız kısmını içeren *Arcades Project*'in el yazmaları tarafından desteklenir: "Bu düşünce çizgisinin düzeltilmesi, tarihin yalnızca bir bilim değil, aynı ölçüde bir hatırlama biçimi olduğu düşüncesinde yatar. Bilim tarafından "kurulan" şey hatırlama sırasında değiştirilebilir. Hatırlama eksik olanı (mutluluğu) tam yapabilir ve tam olanı (acı çekmeyi) eksikleştirebilir. Bu teolojidir; ancak hatırlama bize, tarihi tamamen teolojisiz düşünmemizi engelleyen, onu doğrudan teolojik kavramlar biçiminde kaydedebileceğimizden daha fazla bir deneyim sunar." (V, 589) Geçmiş çalışmanın eksikliği teoreminin teolojik olması, Benjamin'e göre, o halde bir eleştiri kaynağı değildir. Tam aksine, o bir anlamda tarihsel anlamanın onsuz yapamayacağı bir öğedir. Kendisinin 1937'de Horkheimer'e ivedi yanıtında bahsetmediği şey, üç yıl sonra "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"in ana konusu olur. Burada yazar Fuchs üstüne yazdığı makaleden birkaç formülasyona yer vermiştir ancak bunlar Horkheimer'le tartışmaya yol açan nedenler de-

ğildir. Bu alışverişte Benjamin'in, tarihsel materyalizm için geçmişin eksikliği kavrayışında bulunan patlayıcılığın farkına ilk defa varmış olması akla uygun görünmektedir.[28] Tezlerde, Fuchs makalesindeki gibi, uğursuz "kültürel hazineler" olarak "geçmişe dair çalışmaları"ndan artık bahsedilmemektedir. Daha ziyade, Benjamin çoğunlukla "geçmiş"e, genel olarak "olanlar"a ve en anlaşılmaz kısımlarda, "geçmiş kuşaklar"a (694), "bastırılmışların geleneği"ne (697) ve nihayetinde ölülere atıfta bulunur. (bkz., 695, 697) Benjamin, Tezlerde, bir tarih "yazıyor" değildir, fakat "içkin teolojik kavramları" hiçbir şekilde dışlamayan bir tarih "kavramı" geliştiriyor. O halde, "Tarih Kavramı Üstüne" tezler, zaman zaman Horkheimer'le yazışmaların bir devamı niteliğindedir. Benjamin'in düşüncesinin teolojik anları Horkheimer'in ilân edilmiş materyalizmi karşısında bir haklılaştırma çabasıdır.

IV

Marx'tan başka hiç kimse tarihin eksikliğini onun tamlığına kesin olarak eklemleyememiştir. *Onsekizinci Brumaire*'de –Marx'ın, Benjamin'in tanıdığı pek az çalışmalarından biri– "tüm ölü kuşakların geleneği"nin "bir kâbus gibi yaşayanların beyinlerinde" asılı durduğunu düşünür.[29] Fransız devriminde Romalı tavrı takınmada olduğu gibi, geçmiş devrimler için, "ölüyü diriltmek"te de kimi anlamlar olabilir. "On dokuzuncu yüzyılın devrimleri –Marx'ın yakında kopacağını düşündüğü proleter devrimleri imâ eder– kendi kimliklerine kavuşmaları için, ölülerin kendi ölülerini gömmelerine izin vermelidir."[30] Benjamin, Tezler'de bunu şiddetle eleştirir. Takip eden kuşaklar kaybolanın her zaman için kaybolmuş olduğunu ve ölülerin artık hiçbir praksise erişemeyeceğini kolaylıkla onaylayamazlar çünkü başka bir praksis, esas olarak tarihçilik alanında bile olsa erişim

[28] Benjamin'in bu düşünceye atfettiği özel önem zaten yüzeysel bir biçimde onun Horkheimer'in 16 Mart 1937 tarihli mektubuna yanıtından bellidir; orada yalnızca *Arcades Project*'in lehine yorum yapmaz, aynı zamanda yorumunun bir parçası olarak Tarihsel-felsefi Tezlerin ilk çalışmalarından bazı pasajlar ekler.

[29] Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louise Bonaparte,* MEW içinde, cilt 8, s. 115.

[30] *a.g.e.*, s. 117.

dâhilindedir. Tarihsel materyalistler tarafından yazılan tarih, belli bir "geçmiş fikrini... onun nedeni olarak kabul eder." (693) Benjamin bunu, ne II. Tezde kavramsal olarak ne de dokuzuncu tezde metafor yoluyla değil, daha ziyade analoji aracılığıyla kurar. "Kurtuluş düşüncesi" birey ve bireysel yaşamların tarihi için, "mutluluk düşüncesine içkindir." Aynısı, geçmiş düşüncesinin grubun tarihine içkin olmasında geçerlidir: "Geçmiş kendisiyle birlikte, kurtuluşa işaret eden geçici bir indeks taşır." (693) Aslında Benjamin, teolojik kurtuluş kavramıyla, yalnızca onun seküler biçimine, özgürleşmeye işaret eden Marx'ın gerisine düşüyor; ancak bu, Marx'la olan koşutluğa zarar vermez. O, kurtarma görevini tarihe dışarıdan müdahale etmesi gereken bir kurtarıcıya vermez. Bunun yerine, bu "bizim" işimizdir: Marx'ın savunduğu üzere, "insanlık kendi tarihini kendisi yapar."[31] Benjamin buna, insanlığın böylece her şeyden önce, geçmişin tarihini tamamlayacağını katmak istiyor gibi gözükür. "Geçmiş kuşaklar ve bugünküler arasında gizli bir anlaşma vardır. Yeryüzünde bizim gelişimiz beklenmekteydi." (694) Bu, her ne kadar gizemli görünse de, materyalist bir niyeti bulunmaktadır. "Geçmişin" bizim "üzerimizde bir iddiasının" bulunduğunun ve bu "iddia"yı, diğer tarihçilerin yaptığı gibi "ucuz" bir şekilde çözemeyeceklerinin "farkında olanlar" tarihsel materyalistlerdir. (bkz., 694) Benjamin dinlerin vaat ettiği Mesih'e bağımlı değildir: II. Teze göre, bizden önce gelen bütün kuşaklar gibi, biz de zayıf bir mesihçi güçle donatıldık." (694) İnsanlığa bahşedilen bu gücün nasıl işletileceği II. Tezde ele alınmış değildir. Ancak, Benjamin'in onu *kimin* uygulamaya koyacağından hiçbir kuşkusu yoktur: Yani, tarihsel materyalist. Yalnızca tarihsel materyalist için, tarih yazımı ayrılmaz bir şekilde tarihi "yapmak"la bağıntılıdır. Onun, kendiliğinden tarihsel bir praksis, sınıf mücadelesinin bir parçası olan bir tarih kuramına sahip olması gerekir.[32]

Tarihsel-felsefi tezlerin ikincisi ve sondan bir önceki arasında bir uyum vardır. İlkinde, Benjamin tarihsel materyalistin görevini ana hatlarıyla verir, buna karşın sonrakinde onun işlemini tarif eder. Her iki durumda da, Mesihçi kavramını kullanmaktan çekinmez. Bir arkadaşına yazdığı bir mektupta Benjamin, özellikle XVII. Teze işaret eder: "Bu derin düşünmeler ve benim daha önceki çalışmam arasın-

---

[31] *a.g.e.*, s. 115.

[32] Yukarıya bkz.

daki gizli ancak mantıksal bağlantıyı, onun yöntemi üzerine sonuç getiren bir yorum sunarak gösterecek olan budur." (1226) Benjamin ilk olarak kendi çalışmalarını onun altına sınıflandırdığı "materyalist tarihçiliğin" ikna edici bir özetini verir: O, "Kurucu bir ilke üzerine temellenmiştir. Düşünme yalnızca düşüncelerin akışını değil aynı zamanda onların yakalanmasını da gerektirir." (702) Bu aslında Benjamin'in bedensel varoluşun, varoluşun ötesindeki gizemli bir şey olarak, şifresini çözme girişiminde "düşünce imgeleri" (*Denkbilder*) kullanan özel felsefi kurgulama biçimini betimler. XVII. Tezde, "düşüncelerin akışı" "onların hareketsizliği"yle yan yana duruyor görünür; Benjamin aynı zamanda bu düşünceleri paradoksal "durgun haldeki diyalektik" denklemiyle birleştirmiştir. Onun, düşüncelerin akışının hareketsizliği üzerindeki ısrarı evrensel geçiş şeklindeki geleneksel diyalektik kavramla ve özellikle Hegel'in özne ve nesneyi özdeşleştirmesiyle karşıtlık içindedir. Diyalektik imgelem kavrayışında Benjamin, kendisinin daha önceki, alegorik düşünme yönteminin belli motiflerini sonuna kadar korudu. Benjamin'in sanatta keşfettiği öğeler, durgun haldeki diyalektik kuramı açısından yaşamsaldı. Benjamin epik tiyatronun toplumsal koşulların yabancılaşmasında ve siyasal bakımdan didaktik *gestus*'unda kendisinin benimsediği, empati veya anlama yoluyla kendini tarihin geçici akışına kaynaştırma peşinde olmayan yaklaşımın bir prototipini buldu. Bu tamamen kendi anlamını fizyonomik olarak ayrı ve özel olandan kazanma peşindeydi. Hareketin donduruculuğundan serbest kalan zihin "yıldırım gibi çakan" bir şeydir.

> Düşüncenin gerilimlere gebe bir düzenlemede âniden durduğu yerde, o, bu düzenlemeye monadlara parçalanacağı bir şok verir. Tarihsel bir materyalist, bir nesneye yalnızca onun bir monad olduğu yerde yaklaşır." (702 vd.)

Bu ölçüde XVII. Tez, bir bakıma aykırı bir şekilde daha tanıdık Marksist tartışmalarla ilişkilendirilebilen ancak hiçbir şekilde Marx'ın kendi yöntemiyle uyumsuz olmayan materyalist tarihçiliğin metodolojik bir tartışmasını içerir.[33] Bir kimse herhangi bir okuyucunun yal-

---

[33] Bunlar elbette metafizik imâlarla doludur ve monad kavramının kullanılması yoluyla geriye, *Alınan Trajik Dramasının Kökeni*'ne ve Benjamin'in

nızca *Kapital*'in başlangıcında karşılaştığı zorluğa işaret edebilir. İkinci baskıya sonsözde, Marx'ın kendisi mutsuz bir şekilde bunu "sunum yöntemi" ve "araştırma yöntemi" arasındaki bir ayrım olarak tarif eder. İlk bölümün kullanım değeri, değer ve değer biçimiyle ilgili tartışmaları "materyalin yaşamının" yalnızca "ideal" bir temsilini verdi. O halde, "meselenin *a priori* bir kurgulama olduğu"[34] izlenimi uyandırdı. Marx'ın burada daha savunmacı bir biçimde ortaya koyduğu şeyi Benjamin sadece doğrudan almıştır: O savunacak bir şey olmadığını gösterir. Bu temsilde, *a priori* kurgulama olarak gözüken şey yedinci teze göre meşru bir kurgu olabilir. Bu, "rasyonel biçimi"[35] doğrudan doğruya tarihin gerilimlerinden, verili tarihsel uyarlamalardan damıtır. Marx, "hareketin içinde evrilen her bir biçimi"[36] kavramanın peşindeyken, Benjamin'in yöntemi sadece bir optik değişikliği içeriyor gibi görünür: Tarihsel kameradaki mercek değiştirilir. Bütünüyle tarihin hareketini kavramak için, iletideki iletişimin farkına varmak için, akış durdurulmalıdır. O bir biçim olarak billurlaşmalı ve doğrudan doğruya varolan bir şey olarak inşa edilmelidir.[37] Bu yolla monad biçiminde belirginleştirilen tarihin konusuyla ilgili olarak Benjamin şöyle devam eder: "Bu yapıda, o (tarihsel materyalist) oluşun mesihçi kesintiye uğramasının işaretini görür." (703) Bu teolojik kavramın şaşırtıcı bir şekilde XVII. Tezin bağlamına girmesi, burada hâlâ dinsel anlamda bir Mesih düşüncesinin olmadığını gizleyemez. "Oluşun kesintiye uğramasını" sağlayan yine tarihsel materyalisttir. Kendisinin "kurucu ilkesi" dolayısıyla, onun tarihe uyguladığı bu "şok" aracılığıyla, tarihsel materyalist onun bir monada dönüşmesine neden olur. Marx'ın diyalektiğinin "doğası gereği... devrimci"[38] olması gibi, onların Benjamin tarafından "mesihçi" ele geçirilişi de öyledir: Bunda, tarihsel materyalist aynı zamanda, "ancak

---

Leibniz'i ele alışına işaret ediyor; bkz., Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins.*

[34] Marx, *Das Kapital I,* MEW içinde, cilt 23, s. 27.

[35] *a.g.e.*

[36] *a.g.e.*, s. 28.

[37] Benjamin'in "metodoloji"sinin Marksist politik ekonomi eleştirisindeki içlemler aracılığıyla örneklendirilmesi kendiliğinden sonrakinin *yeterli* bir nitelemesi olmadığını göstermektedir –aynı şekilde bu, kesinlikle *mümkün olmayan* bir şey değildir.

[38] Marx, *Kapital I*, s. 28.

farklı bir biçimde" "bastırılmış geçmiş için savaşımdaki devrimci değişim"in izlerini de fark eder. Mesih değil fakat daha ziyade "o", tarihsel materyalist, "onun ayırdına varır." (703)

II. ve XVII. Tezlerde Mesihçi, "Mesihçi Güç" ve "Mesihçi Kesinti"de olduğu gibi, sıfat kipinde görünür. Ancak VI. Tezde metin bizi isim kipiyle karşılar, "Mesih".[39] Bu, XVII. Tez gibi, tarihten bir nesne olarak yararlanmak için, tarihsel materyalizmin "değişimi"yle ilgilenir. VI. Tez temelinde, sonraki tez nesnenin monad olarak gerçekleştiği "kesinti"ye genel atıfta bulunmaktan hoşnuttur. VI. Tezde, bu kesinti "bir tehlike ânı" olarak daha bütünlüklü bir şekilde tanımlanır: Tarihsel materyalizm bir tehlike ânında, yani "yönetici sınıfın bir aracı olma" biçimindeki siyasal tehlike ânında (695), beklenmedik şekilde tarihin insana işaret ediyor gibi görünen, geçmişin imgesini korumak ister." (695) Böylece, tarihsel anlayış da Marksizm'e göre onun tarihi, aynı zamanda önceki tüm toplumların da tarihi olan sınıf mücadelesinin içine katılmış olur. Hiçbir çekince öne sürmeksizin Benjamin, baskıya uğrayanların amacını, proletaryanın sınıfsal konumunu kendisininki gibi kabul eder. "Her çağda konformizmden, onu aşırı güçlendiren geleneği yeni baştan çekip çıkarma girişiminde bulunulmalıdır." (695) Daha çok, az önce sözü geçen "geleneğin içeriğine" karşılık gelen gelenek terimi, Benjamin'in burada esasında burjuva tarihçiliğin kültürel tarih başlığı altında ele aldığı şeyi düşündüğüne işaret ediyor görünür. VII. Tezde bu geleneğin konuları serin-

---

[39] Buna ek olarak, "Mesih", tez B olarak adlandırılan tezde, kendi esas biçiminde görünür (704); yine de, Benjamin'in tez B'yi kendisinin niyetini en açık biçimde yansıtan "Tarihsel-felsefi Tezler"e dâhil etmediğinden o parçanın yorumu bu bağlamda ihmâl edilebilir. Bu parça ve (büyük ölçüde değiştirilmiş hâli) tez A, metnin daha erken ve el yazmaları biçimine eklemlenmiştir. Daha sonraki düzenlenmiş –ve Benjamin'in *Gesammelte Schriften*'inin I. Cildinin yayımlanmasından önceki ayrı basılı– sürümde, iki tez metnin sonuç kısmında bir tür ek olarak yer almıştır. Benjamin iki yorumun son halinde, A ve B tezlerini dışarıda bıraktı (tarihsel-felsefi tezlerin günümüze kadar gelen değişikliklerini içeren filolojik ayrıntılar için bkz., 1254 ve 1255-1259). Tezlerin iletilme koşullarını bilmeyen kişiler için o grotesk bir yanlış anlamayı temsil eder: Benjaminci metinlerin saf *anlamı* ile ilgili olarak böyle bir yanlış anlama –Kaiser'in tam olarak yaptığı gibi, A ve B tezlerini XVIII. Tezin bir *parçası* olarak ele almak– neredeyse kaçınılmazdır (bkz., Kaiser, s. 55-58).

kanlılıkla "kültürel hazineler" olarak tırnak içine alınır. (696) Bunlara Fuchs üzerine makalede de atıfta bulunulur. Orada Benjamin geçmişe dair çalışmanın noksanlığı biçimindeki teolojik düşünceyle, kültürün, ayırt edici özelliği mülkiyet olan "hazine"ye "düşüşü"nü ilişkilendirir.[40] Marx'tan itibaren bu, şeyleşme ve fetişizm olarak tartışılmaktadır. IX. Tezde bulunduğu üzere, Scholem parçalanmış olanların bütünleştirilmesi motifini izlemekte kuşkusuz haklıdır. Bu, *Alman Trajik Dramasının Kökeni*'nde Benjamin'i meşgul eden Barok düşüncelerden, Scholem'e göre, ondan da çok Kabala'dan kaynaklanır. Ancak Benjamin'in aklında üçüncü bir şeyin olduğunu da eklemek gerekir: "Parçalanmış olanın", "şeylerin Varlığının" çürümesinin onun karşılığı olan şeyin, yani evrensel şeyleşmenin metaların fetiş niteliği üzerine temellendiğinin esasında Marksist (bir bakışla) farkına varılması. "Gelenek kavramının" "yönetici sınıfın aracı" haline gelmesi "konformizm"e terk edilir çünkü üretimin kapitalist koşulları altında, dar anlamda metaları olduğu kadar, aynı şekilde kültürel metaları da belirleyen "insanlığın kendi özel toplumsal koşulları"[41] "şeyler arasındaki ilişkilerin hayalî görüntüsü biçimini alır."[42] Hayalî görüntüyü uzaklaştırmak, geleneği yönetici sınıftan çekip almak tarihsel materyalistin görevidir. *Bu* görevin bir açımlaması olarak, VI. Tez şu cümleyle devam eder: "Mesih yalnızca bir kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'i boyunduruk altına alacak kişi olarak gelir." (695) Tarihsel-felsefi tezlerin hiçbir yerinde Benjamin, bundan daha fazla dolaysız teolojik bir dil kullanmaz: Hiçbir yerde, daha fazla materyalistçe bir imâda bulunmaz. Mesih'le ilgili cümle bir önceki cümleyi yorumlar ve aynı zamanda kendisinin yorumu için de öncekini gerektirir. Deccal, "yönetici sınıflar" için bir imgedir, onların "konformizmi"dir. Ancak onu yenen Mesih, sınıf mücadelesinde onların muhalifi olanlardır. Başka türlü, bunun hiçbir anlamı olmayacaktır. "Eğer o kazanırsa, ölüler bile düşmandan emin olamayacaktır." (695) Bu, dokuzuncu tezdeki bir düşünceye, "ölüleri canlandırma"ya muktedir olma istencine yönelik bir hazırlıktır. (697) Her iki durumda da bu, Horkheimer'in ölüme yenilmiş olanların gerçekten ölüler oldukları ve o halde tarihin her zaman tamam-

---

[40] Yukarıya bkz.

[41] Bkz., Scholem, "Walter Benjamin und sein Engel", s. 132 vd.

[42] Marx, *Das Kapital I*, s. 86.

lanmış olduğu savına bir yanıt niteliği taşır.[43] Veri olarak, o yalnızca öyle bir istençtir ki, kişi ölüleri diriltebilmektedir. Ancak, Benjamin'in argümanının ardındaki güdü bu istencin bir istenç olarak korunmadığında onların ikinci kez ölecekleri düşüncesidir. Aynı şekilde, eski Yahudi inançlarını da benimsemiş olan Yeni Ahit'teki Deccal anlayışında, "düşman" en sonunda "boyunduruk altına alınır." (Ayet 12: 11) Ancak Benjamin'in Tezlerinde, zafer belirsiz kalır: "Ve bu düşmanın muzaffer olması kesintiye uğramış değildir." (695) Tezlerin yazıldığı sırada haberler, faşist orduların zaferleriyle dolup taşıyordu. Kurbanlarla, geçmişin ölüleriyle ve mevcut sınıf mücadelesiyle dayanışma içinde, hâlâ "umut kıvılcımlarının tutuşturulması" bu görevi üstlenmenin sunduğu tehlike ve fırsatların farkında olan kişiye ayrılmıştır ve o kişi –"Benjamin'e kalırsa" (bkz. 1247)– tarihsel materyalisttir.[44]

V

"Sınıfsız toplum kavramında Marx, mesihçi çağ kavramını sekülerleştirdi. Ve bu olması gerektiği gibiydi" (1231); Tezlere giriş niteliğindeki çalışmanın denklemi böyleydi. Her ne kadar 1945'ten sonraki Marksizm tartışmalarında evangelik ve diğer akademilerde elverişli hale geldiyse ve belli anti-komünist işlevler icrâ ettiyse de, sekülerleşme teoremine kuşkuyla bakılmamalıdır. Dar anlamda politik ekonomi eleştirisiyle ilgili olanlar bir yana, Marx'ın başlıca kuramları öyleyse özellikle tarihsel materyalizm doktrinleri –düşünceler tarihi bağlamında– gerçekten özgün dinsel düşüncelerin sekülerleşmesi olarak görülebilir. Bu demek değildir ki Marx kasıtlı olarak belli *theologumena*'yı kendine mâl etti ve değiştirdi: Tersine o, bu görevden teolojinin kendi tarihsel yazgısından dolayı kurtuldu. Teoloji çok zaman önce özünü büyük felsefeye terk etmişti ve bunlar, ne kadar değişmiş ve kısmen fark edilemez olsa da, oradan Marksizme geçmişlerdi. Benjamin'in dili tarihsel-felsefi tezlerde Marksist kavramların teolojik kökenine ne zaman yeniden başvursa, bu düşüncelerin sekülerleşmiş

---

[43] Yukarıya bkz.

[44] Bkz., Moritz Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901).

içeriği her zaman korunmuştur.[45] Mesih, kurtuluş, melek ve Deccal, Tezlerde gerçek biçimlerinde değil, yalnızca imgeler, benzetmeler ve meseller olarak bulunurlar. Benjamin, Marx'ın uzun zaman önce kuram bağlamında en son başardığı ve işçi sınıfının pratikte muhafaza ettiği şeyin temsilini bir an bile düşünmez.

Bunun yerine, eğer Benjamin'in neden bu tarzda ilerlediği sorulmayacak olursa, Tezlerin yorumu yarı yolda kalmış olacaktır: Belli noktalarda o –"olması gerektiği gibi" diye düşündüğü, Marx'ın "sekülerleştirdiği"– teolojinin dilini tekrar geriye çevirir. Genel olarak Benjamin'in düşüncesinde metaforik konuşma tarzı üzerindeki vurgu herhangi bir kimsenin onun metaforlarının, teşbihlerinin ve analojilerinin sırf bir açımlanmasıyla tatmin olmasını engellemeye yetmektedir. Eğer Benjamin burada bir oyun oynuyorsa, o zaman kurallar olmalıdır. Eğer bu sadece keyfilikten daha fazlası ise –Tezlerin konusunun ölü soğukluğu bunun öyle olduğunu göstermektedir– o zaman bu kurallar için nesnel, tarihsel gerekçelerin olduğu düşünülebilir. Kısmen Tezlerin hazırlanmasına katılan *Arcades Project*'teki belirlemede zaten değinildiği üzere, Benjamin, aklındaki tarihçilik biçimini açıkça söyler: "Bu, teolojidir." (V, 589) Aynı zamanda doğrudan bununla ilişkili bir belirlemede şöyle denir: "Kâğıdın mürekkeple ilişkisi neyse, benim düşüncemin de teolojiyle ilişkisi odur. Ona nüfuz etmiştir. Eğer kâğıda uygun değilse, yazılan hiçbir şey onda kalmaz." (V, 588; 1235) Tarihsel-felsefi tezler onun kâğıda uygun olmadığını gösterir. Açıkçası, düşüncenin denetiminin ötesinde, sonrakini teolojiye pek dokunmadan bırakmaya zorlayan ve onu tekrar okunabilir yapan nedenler bulunmaktadır.

İlki bir kenara, tezlerden hiçbiri teolojiye veya teoloğa herhangi bir atıfta bulunmaz, bunun yerine, Marx'tan eğitim almış tarihçiye, materyalist tarihçiliğe ve tarihsel materyalizme göndermede bulunmaktadır. Benjamin'in, ya varsaydığı ya da beraberinde getirmeye çalıştığı ikisi arasındaki *ilişki* bulanık kalır. Bu ilişkinin, onu kendi ana konusu olarak alan ve diğer tüm tezler açısından program niteliği taşıyan ilk tez tarafından açıklanabileceği tahmin edilebilir.

---

[45] Bu, yukarıdaki üç parçada, örnekleyici biçimde gösterilmeye çalışıldı; tezlerdeki teolojik motif ve terminolojinin diğer örneklerinin yorumu, yazara göre, aynı sonuçlara yol açacaktır.

VI

Dokuzuncu tez gibi, birinci de (bu kez sanattan değil de edebiyattan çıkarılan) bir imge ve onun yorumunu içerir. Bu, Johann Nepomuk Maelzel'in 1820'ler ve 1830'larda onunla birlikte Amerika'nın karnaval ve festivallerini dolaştığı otomatik bir satranç oyuncusudur. Onun gizemini Edgar Allan Poe bir makalesinde çözmüştür.[46] "Hikâyede mekanik insanın, hasmının her bir hareketini karşı bir hamle ile karşılayarak, satranç müsabakasını kazanabildiği anlatılır. Türk giysileri giymiş, ağzında nargilesiyle genişçe bir masada bulunan satranç tahtasının başına oturmuş bir kukla. Bir ayna sistemiyle bu masanın her bir taraftan şeffaf olduğu yanılsaması yaratılmıştır. Aslında, uzman bir satranç oyuncusu olan küçük bir cüce onun içine oturmuş ve ip aracılığıyla kuklanın ellerini oynatmaktadır. (693) Ancak dokuzuncu tezdeki melek imgesinden farklı olarak Benjamin, imgenin yorumuna kendisinin biçimlerle ilgili yorumlarını da eklemektedir:

> Bir kimse bu aygıtın felsefi benzerini imgeleyebilir. "Tarihsel materyalizm" olarak adlandırılan kukla her zaman kazanacaktır. Eğer bildiğimiz gibi, bugün pörsümüş ve gözlerden uzak tutulan teolojinin hizmeti sağlanırsa bu, herhangi bir kimse için kolay bir maç olacaktır. (693)

O zaman, cüce ile kukla, teoloji ile tarihsel materyalizm birbiriyle nasıl bir ilişki içindedir?

Tarihsel materyalizm ve "teoloji, yani tarihsel materyalizm aygıtına hareket veren deha" hiçbir şekilde *özdeş* değildir. Bu, ne Kaiser'in yaptığı gibi, "bunu takip eden tezlerde tartışılacak"[47] tarihsel materyalizme ne de diğer *herhangi bir* biçime uygulanamaz. Ne imgede ne de onun yorumunda ayrı figürler arasında bir özdeşlik bulunur. Kukla ve cüce ayrıdır ve ayrı kalır: Birisi masada satranç tahtasının karşısında oturur, diğeri kutunun altında eğilmiş durumdadır. Cüce düşünebilir, çözümleyebilir ve kombinasyonlar kurabilir. O, kendisi için sadece bir manipülasyon nesnesi olan kuklanın elini yönlendirir: Kukla emredilmeyen hiçbir hamleyi yapamaz. Kuklanın Türk kıya-

---

[46] "Maelzel's Chess Player", Poe'nun Baudelaire tarafından çevrilen makaleleri arasında yer almaktadır. Çeviriler, Benjamin'in kendi yazılarını sürekli Baudelaire'e katmaya çalıştığı *Nouvelles histories extraordinaires*' de bulunur.

[47] Kaiser, s. 17.

fetleri giymesi bir rastlantı değildir: Bu kıyafet ona bir görünüm kazandırmak için kullanılır (yani, Alman argosundaki "Türk gibi durmak" sözünde olduğu gibi).[48] Ancak, kuklanın elini hareket ettiren cücedir; o "ipleri elinde tutmaktadır." Kukla cansız bir şey olmasına karşın, cüce oldukça canlıdır. Benjamin'in imge yorumunda bu ilişkiler değişmiş gözükmektedir ancak tarihsel materyalizm ve teoloji hiçbir şekilde birleştirilmemiştir. Tarihsel materyalizm, "teolojinin hizmetini sağlar": Denetimde olan kendisidir. Teoloji işleri yapması gereken hizmetkârdır. Her ne kadar, bir zamanlar *ancilla theologiae* olarak düşünüldüyse de, teoloji şimdi tarihsel materyalizmin hizmetkârı olur. Elbette, teolojinin üstlendiği görevler ona emredilmemektedir; tam tersine, o uzmandır. Ancak yalnızca efendisinin çıkarına olduğu zaman bir şeyler yapabilir: Feodalizmde, ilkesel olarak durum bundan çok farklı değildir. Benjamin'in imge yorumunda, imgenin kendisinden bekleneceği gibi, canlı cüce, cansız kuklanın "hizmetini sağlıyor" değildir. Efendi ve hizmetçi kız arasındaki ilişki tersine dönmüştür. Bu, yaşayan varlığı sırf bir tahakküm nesnesine indirger ve "somut olanı" canlı ve yaşıyor gösterir. Bu, Hegel'in feodal toplumdan burjuva topluma geçişi köle-efendi diyalektiğiyle tanımlamasına ve Marx'ın gelişmiş kapitalist üretim araçlarını her yerde olan bir şeyleşme olarak tanımlamasına bir atıf olabilir.

I. Tezde o kadar belirgin biçimde ayrılmış olan iki figür, tamamen özdeş olmasalar da, birleşirler: Otomatik satranç oyuncusu imgesini oluştururlar. Kukla ve cüce, satranç tahtası ve masa, tümü otomatik-adamı yapmak için gereklidir. Ancak ve ancak teoloji ve tarihsel materyalizm güçlerini birleştirdikleri zaman oyun başlayabilir –metnin hazırlık notunda "tarihin gerçek kavramı" üstüne kavgaya ve yine de her şeyden önce gerçek sınıfların gerçek mücadelesine hâlâ atıfta bulunulur. Yalnızca müttefikler olarak ikisi tarih sahasında herhangi bir rakibe karşı eş olabilirler. Böylesine oldukça basit bir diyalektik – B'nin, A'ya C'yi üretmesi için aracılık etmesi– kuşkusuz söylemsel bakımdan açık hale getirilebilir.

İşin doğrusu şu ki, bu daha az gizemli olmaya başlamıştır. Bunun yerine, Benjamin bir imge, üstelik iki tarafı birbirine bağlayan bir imge seçer: Cüce (teoloji) olduğu gibi canlı kalmaz. Otomatik-adam bütün olarak en az kukla kadar cansızdır. Belki otomatik-adam ölüm

[48] Buna Kaiser tarafından da atıfta bulunulur; bkz., *a.g.e.*, s. 16.

ve enkaz alanını, dokuzuncu tezde meleğin önünde uzanan tarihi temsil eder –yaşayan bir şey, yalnızca eğer ölüyse, cesetse, cansız bir aygıtın parçası olabilir. Benjamin, belki *bunu* mu ifade etmek istiyordu? Ancak imgede, cüce canlı*dır.* O satrancın ilerideki hamlelerini planlamaktadır ve gerçekten de kuklanın elini yönlendirmektedir. Aynısı imgenin içeriğine de uygulanabilir: Benjamin tarihsel materyalizm ve teoloji arasında, mücadeleyi sürdürmekten daha fazlasını yapacakları, kazanabilecekleri bir işbirliği biçimi aramaktadır. Ancak en azından kavganın başında, rakipler canlı sayılmalıdırlar.

I. Tezde, imge ve onun yorumu birbirinden uzaklaşır. İmgede belli bir kesinliği bulunan "oyunu kazanmak", artık yorumda öyle değildir. "Kuklanın her zaman oyunu kazanacağı *zannedilir.*" Bunu kim söyler? Tabii öncelikle Benjamin, "bana kalsaydı" (1247) diye farklı bir biçimde açıkça ilâve eder. Devrimci proletaryanın konumunu üstlenen kişi için, sınıf mücadelesinin arzulanan sonucu konusunda hiçbir kuşku yoktur. Ancak, eğer böyle bir bakış açısının tercih edilmesi iradeci bir karardan daha fazlası ise, onun aynı zamanda tarihin kendisi tarafından kararlaştırılmış olması gerekir. Düşüncenin kararı istediği kadar, karar da düşünceyi arayıp bulmalıdır ve proletaryanın zaferi *nesnel olarak* karşı konulamaz olmalıdır. Ancak bu durum –en azından Benjamin'e göre– eğer tarihsel materyalizm "teolojinin hizmetini sağlayabilir"se söz konusudur. Ancak ilk tezde, kuşkusuz Marx'a kadar uzanan yaygın çeşidi gösteren ve Sovyetler Birliği politikalarından dolayı müsadere edilmiş ve yozlaşmış olduğundan, tarihsel materyalizm tırnak içinde verilmektedir. Teolojinin hizmetini sağlamak tam olarak *bu* tarihsel materyalizmin *yapmadığı* şeydir ki, Benjamin'e maçın sonucunun kuşkulu olacağı sinyalini veriyor gibi görünmektedir. "Tarihsel materyalizm her zaman kazanmalıdır." Bu cümle kesin bir şey ifade etmemektedir ancak daha ziyade emir ve istek kipi arasında sallanan bir ağırlığa sahiptir. Tarihsel materyalizm teolojinin hizmetine küçümseyerek baktığı sürece, o hiçbir zaman artık "hiç kimseyi kolayca işe alamayacaktır." Burada zorunlu olarak tekrar ortaya çıkan soru, tarihsel maçı "kazanmak" için gerekli koşullarla ilgilidir. Bu soruyla birlikte zaten Benjamin sırf tarih "kavram"ını incelemekten örtük bir şekilde ayrılır. Daha sonraki tezlerde, muhtemel tarihsel *praksis*in peşindeki sorgulama yeterince açık hale getirilir. İlk tezin "tarihsel materyalizmi", Marx'tan bu yana tarihsel materyalizmle eşleşen kuram ve pratiğin birleşmesi şek-

lindeki postülayı artık sağlamaz. Bundan sonraki tüm tezlerde tırnak içine alınmadan müracaat edilen bir tarihsel materyalizm, bu durumda elbette I. Tezde imâ edilen bir tarihsel materyalizmle özdeş değildir. Daha ziyade, onun düzelticisi olabilir. *Benjamin'in* tarihsel materyalizmi, değişen tarihsel koşullar altında bile, "maçı", yani sınıf mücadelesini kazanma şansı olabilecek farklı bir pratiğin kuramını geliştirme çabasındadır. Aslında bu, "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler" in amacı gibi görünür. Tarihsel materyalizm bir zamanlar felsefeyi dönüştürerek onu gerçekleştirmişti.[49] Fakat bu arada, Benjamin'e göre, gerçeklikle ilişkisini –*Feuerbach Üstüne Tezler*'deki anlamda "somut gerçekliği"– yitirdi. Benjamin'in tezlerinde, tarihsel materyalizm ve teoloji arasındaki ilişki konusunda paradoksal bir durum ortaya çıktı. Gerçek tarihi yeniden yakalayabilmek için, tarihsel materyalizm felsefenin *ötesinde teolojiye* dönmelidir. Verili olarak, "kazanacak" olan hâlâ tarihsel materyalizmdir; ancak kazanabilmesi için hâlâ tüm disiplinlerin en tinsel olanının hizmetine gerek duymaktadır. Benjamin'in çabasının başarılı olup olmayacağı; tarihsel materyalizm ve teoloji ittifakının gerçekten yeni bir kuram ve pratik birliğini üretip üretemeyeceği sorusu yanıt bekliyor.

VII

Scholem, "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"in "Benjamin'in Hitler-Stalin Paktının şokundan uyanışını" temsil ettiğini belirtir. Bu pakta bir yanıt olarak Benjamin, tezleri kendisinin sürgündeki yoldaşı ve arkadaşı yazar Soma Morgenstern'e okur.[50] Aslında tezler, aşırı

---

[49] Bkz., Marx, "Einleitung", *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosphie*, MEW içinde, cilt I, s. 385; ayrıca bkz., *a.g.e.*, s. 391.

[50] Scholem, "Walter Benjamin und sein Engel", s. 129. Scholem, Soma Morgenstern'in 1970-1972'de yazdığı mektuplardaki –başka açılardan istisnai derecede güvenilmez– yorumlara başvurur: "[Hitler-Stalin] Paktına dair haber onda telafi olunamaz kişisel bir darbeye yol açtı [...] Birçok kez yaslı bir şekilde şunları tekrarladı. "Bizim kuşağımızın, insanlığın en önemli sorunlarına yönelik yaşamak zorunda kaldığı çözümü neden bizler de yaşamak zorunda kaldık? [...] Konuşma sırasında, Stalin'in bu eyleminin onun tarihsel materyalizme olan inancını yok ettiği görülür. Daha sonra yazacağı ve tarihsel materyalizmin gözden geçirilmesinden başka bir şey olmayan tezlerinin planlarını zaten o hafta düşündüğünü sanıyorum. [...] Şimdi, Hitler-

umutsuz görünen siyasal bir ortamda ifade edilmiştir; yine de siyasal bir alternatife kavuşmak Benjamin'in bu tezlerdeki gizli niyetidir.

1924 gibi erken bir dönemde, Benjamin tarihsel materyalizme yönelmeye başladığı bir zamanda, "komünizm alanında [...] 'kuram ve pratik' sorunu öyle bir konumdadır ki, ikisini ayıran her türlü dengesizliğe karşın, tam olarak burada çevresi pratikle örülmüş kurama yönelik bir kavrayış bulunduğu"nu belirledi.[51] En başta, Benjamin'in bu işe katılması komünist partilerin siyasaları dolayısıyla oldu; en azından 1933'e dek kendisinin Marksist kurama yönelik ilgisi çarpıcı biçimde azdı. Ancak dikkatini kültürel siyasetin ötesinde siyasal praksise çevirmesi de yine gönülsüzceydi. 1926 Aralık ayı başlarından 1927 Şubat başlarına kadar iki ay için Moskova'da bulunduğu sırada, Stalin ve Trotsky arasındaki çatışma zirveye tırmandı. Benjamin'in Moskova'da olduğu süre boyunca biriktirdiği çok sayıdaki dergide neredeyse bu karşılaşmaya hiç değinilmemişti. Ancak bunların sonucu –yine o zaman belirlenmemiştir– gelecek yıllardaki komünist partilerin politikalarını büyük ölçüde belirledi. Temmuz 1931'de Benjamin hâlâ o yılın sonbaharında Almanya'da bir iç savaşın çıkmasını bekliyordu.[52] Ona göre, bunun gerçekleşmemesi, komünistlerin "sosyal faşizm"e karşı yönelttikleri politikaların aynı şekilde çok uzunca bir zamandan beri "kendilerinin akıntıyla yüzdükleri inancın-

---

Stalin Paktına dair daha ileri konuşmalarımıza ve onun Walter Benjamin üzerindeki etkilerine dönelim. Paktın onun Marksizm-Leninizme duyduğu inancı yok ettiğinden tekrar söz edince, bu inancın kendisinin Mesih yoluyla dünyanın kurtuluşu biçimindeki Yahudi inancıyla hiçbir ilgisinin olup olmadığını sordum. 'Çok daha ileriye gidebilirsin' –tabii ki ironik bir şekilde– 've Karl Marx ve tüm on dokuzuncu yüzyıl sosyalizminin mesihçi inancın sadece diğer bir biçimi olduğunu düşünebilirsin' dedi." (Morgenstern'den Scholem'e, 21 Aralık 1972, yayımlanmamış) Hitler-Stalin Paktından sonra Benjamin, o kadar üzülmüştü ki, teselli bulmak için neredeyse her gün bana geldi. [...] Benjamin şoku atlattıktan sonra, akşam yemeği için beni davet etti ve 'Tarihsel Materyalizmin Revizyonuna Yönelik On iki Tezden okumalar yaptı. İlk tezi hatırlıyorum. O, tüm satranç uzmanlarını yenen satranç makinesi hakkındaydı." (Morgenstern'den Scholem'e, 2 Kasım 1973, yayımlanmamış)

[51] Benjamin, *Briefe*, der., G. Scholem ve T. W. Adorno, 2. baskı (Frankfurt: Suhrkamp, 1978), s. 355.

[52] Bkz., *a.g.e.*, s. 536.

dan dolayı" yozlaşmış olmasıydı (698); Benjamin 1940 tezlerinde İkinci Enternasyonal'in Sosyal Demokratlarına yöneltiği bir eleştiri. Yazar aslında kendi sınıfını terk etmişti, ancak yaşamını sürdürmek için burjuva yayıncılığa bağımlı kaldığından, sırf bu temelde proletarya ile birleşmeyi başaramadı. O halde, kendisinin siyasal praksisle ilgili yakıcı sorularını, yuvadaki KP ve yan kapıdaki bir Sovyet devletinin varlığı tarafından ortaklaşa yanıtlanmak üzere öylece bıraktı. Benjamin, Almanya'da faşizmin ortaya çıkışından sonra ve göç ettiği sıralarda, siyasal gerçeklikle güvenli bir ilişkiye daha fazla ihtiyaç duydu. Sürgündeki PCF ve KPD temsilcileriyle ilgili her türlü çekincesine –ki onlardan bazıları çok büyüktü– rağmen (tabiî ki yine kültürel politika onun için en büyük önemi haizdi), uzunca bir süre Sovyetler Birliği politikalarını desteklemeye istekliydi; ve bunda, bir anlamda, çok ötelere gitti. Moskova duruşmaları onda ilk kez bir şekilde yenildiği hissini uyandırdı. 24 Ağustos 1936'da Kararlar, Zinoviev ve Karmenev'in aleyhine çıktı ve ertesi gün uygulandı. 31 Ağustos'ta Benjamin, Horkheimer'e şöyle yazdı: "Doğal olarak Rusya'daki olayları çok yakından takip ediyorum. Ve bana öyle görünüyor ki, cevapları tükenmiş tek kişi ben değilim."[53] Ocak 1937'nin sonunda Horkheimer'e yazdığı diğer bir mektupta da şunları söyler: "[Sovyetler] Birliği'ndeki mevcut koşullarla ilgili hiçbir ipucuna sahip değilim."[54] Kızıl Ordu'daki "tasfiye" 1937'de gerçekleşti; Ocak'ta Pyatakov ve Radek infaz edildiler, ertesi yılın Mart'ında iki duruşmadan sonra da Bukharin ve Rykov. Bundan sonra, Brecht'in siyasal konumuyla ilgili bir soruya yanıt olarak Benjamin, Horkheimer'e Danimarka'dan şunları yazar:

> Geçen ay bu konu üzerine aramızda [Brecht ve Benjamin] bir dizi tartışma oldu. Ve şimdi bizlerin Sovyetler Birliği'ne dair konumumuz üzerine mümkün olduğunca açık düşündüğümüzü görüyorum. Bana öyle görünüyor ki, [Sovyetler] Birliği'ni dış politikasını emperyalist çıkarlar temelinde tanımlamayan ve böylece anti-emperyalist bir güç olarak görebileceğimiz sürece, Brecht'i bu "bizimkilere" dâhil edebilirim. En azından şu an için ve çok ciddi

---

[53] Benjamin, 31 Ağustos 1936 tarihli Horkheimer'e yazdığı Mektup (yayımlanmamış).
[54] Benjamin, 31 Ocak 1937 tarihli Horkheimer'e yazdığı Mektup (yayımlanmamış).

çekincelerle böyle yaptığımız için, Sovyetler Birliği'ni gelecek bir savaşta veya böyle bir savaşın ertelenmesinde hâlâ bizim çıkarımızın bir aracı görürüz. Belki sizin düşünceleriniz de benzer bir doğrultuda ilerlemektedir. Bizlerden bedel olarak özellikle üreticiler olarak bizlere en yakın ilgileri aşındıran tavizler vermemizi talep eden bu araç, hak verilecektir ki, en pahalı araçtır. Brecht de mevcut Rus rejimini, her türlü terörü ile birlikte tek kişinin yönetimi olarak görmese de, bunu pek reddetmez.[55]

Muhtemelen Horkheimer'e yazdığı mektuptan kısa bir süre sonra yazılan, üçüncü "*Städtebewohner*" şiiri üstüne yorumu eleştirdiği bir notta Benjamin daha da açık konuşur. (bkz., II, 557 vd) Her şeyden önce, *Lesebuch für Städtebewohner*'in yazarına sert eleştiriler yöneltir:

[Heinrich] Blücher, çok yerinde bir şekilde *Lesebuch für Städtebewohner*'in belli öğelerinin, GPU praksisinin bir formülasyonundan başka bir şey olmadığına işaret etti. Bu, karşıt bir analitik bakışla ileri sürdüğüm, şiirlerin peygamberce niteliğini doğrular. Aslında, bu şiirlerin tematik kısımları tam olarak CP'nin en kötü ve Nasyonal Sosyalizmin en vicdansız elemanları tarafından paylaşılan eylem tarzını yansıtır. Blücher, "Lesebuch fur Städtebewohner" içindeki üçüncü şiirle ilgili yorumlarımı eleştirmekte haklıdır: Hitler burada tarif edilen praksise, onu sömürenlerden ziyade Yahudilere yönelterek, sadist bir boyut katan ilk kişi değildir. Halbuki, bu sadistçe öğe Brecht tarafından belirtildiği gibi, "kamulaştıranların kamulaştırılması"nda zaten mevcuttu. Ve şiirin sonuna eklenmiş olan cümlenin –"Böyledir babalarımızla konuşmamız"– doğruladığı gibi, bu proletaryanın yararına bir kamulaştıranların kamulaştırılması değildir fakat güçlü kamulaştırıcıların, yani genç olanların yararınadır. Bu eklenen satır, bu şiirin Arnolt Bronnen'in kuşku uyandıran ekspresyonist hizbi ile suç ortaklığını açığa vurur. Belki devrimci işçilerle bağlantı kurmanın Brecht' in, GPU praksisinin işçi hareketine getirdiği tehlikeli hataları böyle şiirsel yüceltmeden koruduğu düşünülebilir. Her halükârda, ona

---

[55] Benjamin, 3 Ağustos 1937 tarihli Horkheimer'e yazdığı Mektup (yayımlanmamış): bkz., Benjamin, *Versuche über Brecht*, der., R. Tiedemann, 6. baskı (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), s. 167-169.

verdiğim biçimdeki yorum dindarca bir taklit etme, Brecht'in tematik gelişmelerle paylaştığı suçu gizlemedir.[56]

Nihayet, savaşın patlak vermesinden iki ay önce Benjamin, "amacımız" hakkında Horkheimer'e şunu yazdı: "Bunun çerçevesi sağa ve sola doğru neredeyse korkutucu bir açıklıkla *communis opinio*'nunkilerden sarsıcı bir şekilde farklıdır. Çünkü o, kendileri için düşünme kabiliyetlerine güvenenlerin tecrit edilmesi için standartlar koymaktadır."[57]

19 Ağustos 1939'da Sovyetler Birliği, Nasyonal Sosyalist Almanya ile bir ticaret antlaşmasına girdi; 23 Ağustos'ta, Doğu-Orta Avrupa'nın parçalanmasıyla ilgili gizli bir antlaşmanın eşliğinde, Saldırmazlık Paktı ve 28 Eylül'de "dostluk antlaşması" imzalandı. Stalin, Haziran 1940'ta Paris'in Almanya tarafından işgalini, kamu binalarına bayraklar asılarak kutlamayı emretti. Benjamin'in Sovyetler Birliği'nin iç politikasıyla ilgili konumu açıkçası Brecht'in konumuna çok yakındı: "O, sürgünde kalıp Kızıl Ordu'yu bekleyebilir."[58] O halde,

---

[56] Benjamin, Başlıksız el yazması *Aufzeichnung*; W. Benjamin Koleksiyonu, Bibliothèque Nationale, Paris. –Bu not ilk kez 1982'de açığa çıkarıldı, şimdi Benjamin'in *Gesammelte Schriften*'inin VI. Cildine ek olarak basıldı.

[57] Benjamin, 24 Temmuz 1939 tarihli Horkheimer'e yazdığı Mektup (yayımlanmamış).

[58] Benjamin, *Versuche über Brecht*, s. 167 vd. –Bu, Benjamin'in, Gide'in *SSCB'den Dönüş*'üne dair önceki sözlerine tekabül etmektedir: "Benim bulunmadığım bir sırada, Gide'in *SSCB'den Dönüş*'ü yayımlandı. Yalnızca kitap biçiminde basılmadı, aynı zamanda faşist basında sayısız bölümleri yayımlandı. Onu henüz okumadım. [...] Partidekilerin öfkesi sınır tanımıyor (Kendi adıma, henüz onun hakkında malûmatım olmasa da, onu onaylamıyorum. Aynı zamanda, onun ne içerdiğini, doğru olup olmadığını, kesin olup olmadığını bilmesem de. Bu konuda ona sonrakini atfediyorum, böyle bir zamanda bir şeyin gerçekte nasıl olduğu konusunda kendini aldatılmışlığa kaptıran kişinin tutumunu görmezlikten gelemem. Siyasal bir konum her fırsatta sınırsız bir şekilde ortaya serilmez. Böyle bir iddia saf bir amatörlük, sonuç ise saf hainliktir. Gide'in sırf 'reform' niyetinden başka belirli bir siyasal amacı bulunmamaktadır kabulü doğrultusunda, durum budur. Üstelik, tam siyasal bir amaç Troçkist yönde bulunur. Bu bilinmelidir ve bildiğim kadarıyla, durum bu değildir.)" (Benjamin, 12 Aralık 1936 tarihli Margaret Steffin'e Mektup (yayınlanmamış); Benjamin'in, Gide'in kitabıyla ilgili yargısını gözden geçirmesi için aşağıya bkz.).

kendisinin pozisyonundaki değişikliği başlıca Sovyet dış politikası üstüne temellendirerek Benjamin'i siniklikle suçlamak çok basite kaçmak olacaktır. Bloch'un yargılamaları haklılaştırmasına dair makalesinde Oskar Negt, yakın zamanlarda, devrimci aydınların otuzlarda Stalinist politikaların bir sonucu olarak zorunlu olarak karşı karşıya kaldıkları "kimlik sorunlar"ını betimledi:[59] Benjamin, en azından yargılamalar konusunda, yüzeysel olarak bu sorunlarla ilgilenebilmiş gibi görünür; ancak Stalin ve Hitler arasındaki ittifak kendisi için de bir çıkış yolu bulmayı zorunlu kılmıştır. Tarihsel-felsefi Tezlerin metni onların bu çabayı temsil ettiğini doğrulayabilir. X. Tezde Benjamin, "burada" bütün olarak Tezlerde geliştirdiği "düşünce"den söz etmektedir: "Faşizm karşıtlarının umut bağladıkları, siyasetçilerin kendi amaçlarına ihanet ederek yerlere kapandığı ve yenilgiyi kabul ettiği bir zamanda, bu tespitler siyasal dünyaperestleri (*Weltkind*) vatan hainlerinin içine düştüğü tuzaklardan kurtarmak amacını taşımaktadır." (698) 1930'ların sonlarında, faşizm karşıtları mantıksal olarak yalnızca Sovyetler Birliği'nin siyasetçilerine ve Sovyetler'le ittifak kuran komünist partilere umut bağlayabilirlerdi. Her ne kadar takip eden üç tezde Sosyal Demokratlar tartışıldıysa da, onlar o zaman siyasal bir güç olarak hiçbir umut kaynağını temsil etmiyorlardı.[60] Savaşın başında, faşist devletlerin zaferleriyle birlikte umutlar altüst oldu. Moskova yargılamalarının zaten Benjamin için en azından açık hale getirdiği "kişinin kendi amacına ihaneti" Hitler ve Stalin paktıyla perçinlendi. Burada anılan üç ölçütten ikisi –ki yalnızca "aynı şeyin üç farklı yönüdür"– İkinci Enternasyonal'in Sosyal Demokratlarına uygulanır: "Politikacıların ilerlemeye olan inatçı inançları" ve "onların kendi 'kitlesel temellerine' güvenmeleri." Ancak onlar da Stalin'in zorla sanayileşme ve tarımın zorunlu kolektifleştirilmesi ve aynı şekilde parti liderliğindeki hasımları öldürerek "kitlesel

---

[59] Bkz., Oskar Negt, "Ernst Bloch – der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution", Ernst Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe: Politische Aufsätze 1934-1939* (Frankfurt: Suhrkamp, 1972) içinde, s. 433.

[60] Benjamin X. Tezde "gelişmeye duyulan inatçı inancı" bu siyasetçilere – XI-XIII. Tezlerde eski Sosyal Demokratlara yönelik eleştirisini, X. Tezde imâ edilen Komünist siyasetçilere– atfettiğinden, o zaman sonuç olarak ortaya çıkan ilerleme düşüncesinin eleştirisinin yalnızca Sosyal Demokratlara yöneltilmiş olamayacağı, yanlışlanması zor bir ipucu sağlar.

bir temel" yaratma ve "endüstriyel yedek bir ordu" kurma politikasının Sovyetler Birliği'ndeki tüm emek gücünün üçte birini tamamen zorunlu çalışma kamplarından toplayabildiğini anlatırlar.[61] Nihayetinde, X. Tezde bahsedilen siyasetçiler için, üçüncü ölçüt açıkça Stalinist bürokrasiye atıfta bulunur: "Onların denetlenemeyen bir aygıtta köle gibi bütünleşmesi." (698)

Tarihsel-felsefi tezlerde Benjamin, "alışık olduğumuz düşüncenin, bu politikacıların tutunmaya devam ettikleri düşünceyle her türlü suç ortaklığından kaçınan bir tarih kavramı için ödeyeceği *yüksek bedeli*" (698) yorumlamıştır. Tezlerin bütün niyeti bu olduğundan, onların Marksizmden ne kadar uzaklara alıp götürüldükleri de açıktır. Benzer şekilde, *Alman İdeolojisi*'ni yazdıkları zaman, Marx ve Engels'e göre "bağımsız felsefe", "varoluş nedenini" yitirmişti.[62] Sonradan, Engels hiçbir zaman diyalektik materyalizmin "diğer disiplinler üzerinde duran bir felsefe"[63] için artık daha fazla kullanışlı olmadığını ve Marksist tarih görüşünün "tarih alanında felsefeye [...] bir nokta koyduğunu"[64] vurgulamaktan bıkmayacaktır. Buna karşıt olarak Benjamin, Tezlerde felsefe kavramına iki kez olumlayarak yaklaşır. İlk tezin kendisi teoloji ve tarihsel materyalizm arasındaki ilişkiyi satranç oyuncusu imgesinin "felsefi karşılığı" olarak tarif eder (693), böylece tarihsel materyalizmi felsefi bir disiplin olarak niteler. Platoncu felsefe bile VIII. Teze taşınır: "Deneyimlediğimiz şeylerin "hâlâ" yirminci yüzyılda mümkün olduğu biçimindeki mevcut şaşkınlık felsefi *değildir*." (697) *Felsefi* bir şaşkınlık talebi neredeyse bundan daha açık konamazdı. Benjamin "siyasal dünyaperesti", Stalin'in politikalarını meşrulaştırıcı bir bilime indirgenen Marksizmin resmî muhafızları tarafından "düşürüldüğü tuzaklardan kurtarmak" niyetindedir. "Dünyaperest" terimi Goethe'nin tek tük şiirlerinden birinden gelmektedir. Bu 1774 şiirinin son satırları *Dichtungand Wahrheit*'te bulunmaktadır: "Sanki Emmaus yolu boyunca / Keskin adımlarla estik / Peygamberler geçiyor her iki yanda / Bir ben dünyape-

---

[61] Bkz., Maximilien Rubel, *Josef W. Stalin* (Reinbek: Rowohlt, 1975), s. 82.

[62] Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW içinde, cilt 3, s. 27.

[63] Engels, *Anti-Dühring*, s. 24.

[64] Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie*, MEW içinde, cilt 21, s. 306.

rest aralarında."[65] Ren'deki bir seyâhatinde, iki dinî fanatik Lavater ve Basedow arasındaki tartışmayı izlemek zorunda kalan Goethe, "horoz" ve "som balığı"nın ironik bahanelerinden yararlanır. Ancak "siyasal dünyaperest" –Benjamin'in kendisi– kendini faşizm ve Sovyet komünizmiyle karşı karşıya bulur ve felsefenin bahanesine sarılır: "Tefekkür etmek üzere manastır disiplininin keşişler için saptadığı konular, onları dünyadan ve dünya işlerinden uzaklaştırmak için tasarlandı. Bizim burada geliştirdiğimiz düşünceler benzer nedenlerden kaynaklanmaktadır." (698) Ancak Benjamin, "dünyadan ve dünya işlerinden" uzun süre çekilebilmek veyahut da bunu yapmayı istemek için bile çok fazla materyalisttir.

VIII

"Tarih Felsefesi Üstüne Tezler", tarihin kendisinin, kendini "yapması"na –siyasal *praksise*– işaret ettiği gibi, bir tarihçilik kuramıyla tarihin gerçek seyrinin bir kuramını birlikte dokur. "Siyasetçiler en iyi bilir" (1250), XVI. Tezdeki çeşitlemelerden birinde yer alan bir ifadedir. Benjamin, bunun da tarihçiler tarafından öğrenilmesi gerektiğine inanır. Böyle yapabilmek için, diğer bir çeşitlemeye göre, kişinin "tarihçilik ve siyaset arasında bir ilişki" "kurmasına" olanak sağlayan, bugünün belli bir kavrayışına sahip olmak gereklidir. (1248) Tezlerin amaçladığı tarih kavramı somut olarak "faşizme karşı mücadelede bizim konumumuzu güçlendirme"yi (697) kastetmektedir. Benjamin, bu mücadelenin gayesine "ihanet eden" siyasetçilerden ve süreç içinde tarihsel materyalizmden uzaklaşır. Böyle yapmakla, hemen tarihsel materyalizmin amacını izlemekle uyumlu almaşık bir siyasal praksis geliştirmeye başlar.[66] Sosyalist politikanın faşizm bağla-

---

[65] Goethe, *From My Life: Poetry and Truth*, çev., Robert R. Heitner, der., Thomas P. Saine & Jeffrey L. Sammons, (New York: Suhrkamp Publishers, 1987), s. 456.

[66] Benjamin'in tezlerinin siyasal içeriğiyle ilgili takip eden yorumlar esas olarak birincil çalışmalara ve *paralipomena*'ya farkında olmadan güvenmezler; her ikisi de ya tamamen nihai metinde yoktur ya da bir şekilde değişmiş biçimde bulunmaktadır. Bu ilk çalışmalar tezlerin çözümlenmesi için küçümsenmemesi gereken bir anahtar sunar. Böyle yapmakla, doğru izi bulmak için yazarın gizli niyetlerini belirlemek, metnin kendi çağrışımlarını gösteren bir sorudan veya istenirse, ondan arta kalanların Benjamin'de mevcut olup

mında ilk başarısızlığı "karşıtlarının gelişme adına onu tarihsel bir norm olarak görmeleri" idi. (697) Onun kuram ve pratiği "gerçekliğe tutunmayan ancak dogmatik iddialarda bulunan" bir ilerleme anlayışı ile oluşturulmuştur. (700) Benjamin'in tarihsel materyalizmin kuram ve pratiğini mantıksal olarak ciddi biçimde gözden geçirmesi başlangıç noktası olarak "ilerleme kavramının eleştirisini" almıştır. (701)[67] Tezler, bunun yerine, tarihin süreksizliğinin duyarlı kavranışını benimser.

Tarih daima hem sürekliliği hem de süreksizliği barındırır. "Tarihin genelde kabul gören sunumu sürekliliğin üretimini kutsar. Bu, geçmiş olayların, zaten kendi sonuçlarında tüketilmiş olan öğelerine büyük değer verir." (1242) Tarihin kendiliğinden korunan kısımları *ex post facto* kalanlardır: Son Yargılama olarak tarihtir. "Tarihin süremi baskıcıların süremidir" (1236); "bütün yöneticiler, daha önce galip gelenlerin mirasçılarıdır." (696) Yönetici baskıcıların kendi kanlı ayak izlerini gerçek tarih boyunca parlattıkları gibi, kesinlikle zafer kazananların tarihçiliğini hâkimiyetine alan "sürem kavramı" da, "yolunun üzerindeki her şeyi yerle bir eder." (1236) Tarihin "yeni bir başlangıcı" (1242), tarih-öncesinin bir sonu ve belli bir tarihin başlangıcı bu noktadan görülmemektedir. O halde, tarihsel materyalist Benjamin, "ilkelerine aykırı olarak, tarihi temizlemeyi kendisinin görevi olarak görür" (697); cümle özgün olarak, "bunu yapmak için

---

olmadığını veya ne ölçüde olduğunu yorumlamaktan daha az bir mesele olacaktır.

[67] XI. Tezde Benjamin, "Gotha Programının Eleştirisi"ne yapılan atfın gösterdiği üzere, Marx'm kendisini ilerleme düşüncesinin eleştirisinden muaf görür; yine de, Marx'm üretim güçlerinin, serbest bırakıldıkları ölçüde kapitalist üretim ilişkilerinin nihai yıkımını getireceğine olan güveni tezlerde örtük olarak eleştirilir. Benjamin, yalnızca "Marx'm İlerleme Kuramının Eleştirisi"nin (1239) zorunluluğuna açıkça işaret etmez, aynı zamanda, XI. Tezde Sosyal Demokrasiye karşı Marx'a başvurur ve eşanlı olarak Marx'm alay ettiği Fourier'den onaylayarak söz eder ve hemen bundan sonra tezde, hiç de aşağı kalmayacak şekilde, Blanqui'nin adını zikreder. Benjamin, Karl Korsch'un 1950'de yazdığı "Günümüz Marksizmi Üstüne On Tez" başlıklı makalesi kadar ileri gitmemiştir; ancak "Marksizmin Devrimci Girişim ve Kuramsal ve Pratik Liderlik Konusundaki Tekelci iddiası" (Korsch, *Politische Texte*, der., Erich Gerlach & Jürgen Seifert (Frankfurt, 1974), s. 386) aynı zamanda Benjamin'in tarihsel-felsefi tezlerinde içkin olarak kuşkuyla karşılanır.

ateş maşasına ihtiyaç duysa bile" diye sürer. (1241) "Genellikle kabul edilmiş" tarihçilik, "geleneğin hangi noktalarda koptuğunu göz ardı eder. Bunlar, ötelere gitmek isteyenler için tutamak sunan onun pürüzlü yanları ve noktalarıdır." (1242) Baskıcıların tarihinin ötelerine erişmek için, tarihsel materyalist baskıya uğrayanların tarihine sarılmak zorundadır. Ancak bu, "bir süreksizliktir" (1236): Üstün gelemeyen ve onlara hâkim olan tarihçiliğin en fazla sessiz kaldığı kişilerin "anonim meşakkatli çabası", hiçbir sonuca ulaşılmadan tekrar tekrar başlar. Yine de, tarihin süreksizlikleri "bir el uzatabilir." Nasıl ki daha güçlü müfrezelerin tarihi "olayların süremi" ile oluşturuluyorsa, aynı şekilde "bir süreksizlik kavramı da gerçek geleneğin temelidir." (1236) Elbette, "geçmişin süreksizliği olarak gelenek" (1236) tarihselcilerin "anlattığı" tarih gibi "anlatılacak" bir şey olamaz. Tarihsel materyalist tarihin epik ânını yok etmek (1240) ve her zaman olduğu gibi onu bir süreksizlik olarak "yorumlamak" zorundadır. (702 vd.) Tarihsel materyalizm, tarihi artık, galiplerin savaşlarını düşüncelerde tekrarlayarak yeniden yapılandırmaz. Bunun yerine, hareketin *dondurulmasına* neden olur: "Tarihin görevi baskıya uğrayanların yalnızca geleneğe erişmesine fırsat sağlamak değildir, aynı zamanda onu yaratmasına da olanak sağlamaktır." (1246) Benjamin bunu tarihsel materyalizmin (aynı zamanda kelimenin düz anlamında) yol açtığı "mesihçi kesinti" olarak adlandırır (702 vd.) çünkü o, baskıya uğrayanlar için geç kalmış bir adaleti, onların tarihin büyüsünden nihai kurtuluşunu gerçekleştirmeye çalışır.

"Tarihçilikteki yıkıcı veya en önemli öğe tarihsel sürekliliğin patlatılmasıdır." (1242) Benjamin, *bir an için* siyasal pratikten çekilir ve hattâ düşüncelerini manastır disiplininin emrettiği "düşünümsel" tutuma yönlendirir; ancak bu yolla ulaşmaya çalıştığı tarihsel anlama kavramı aynı zamanda kuramsal ve pratik işlemler (veya sadece kuram ve pratik) arasında aracılık etmeye hizmet eder. Bu düşünümün değerini fark eden tarihçi artık tarihsel olaylara müstakil nesneler olarak yaklaşmaz, aksine onlar, tarihi "yapan" insanlarla birleşirler: "Tarihsel bilginin konusu mücadeledir, baskıya uğrayan sınıfın kendisidir." (700) Bu şekilde değiştirilen tarihçilik –*Arcades Project*'te Benjamin, onun "Kopernikçi bir dönüşüm"[68] yaşaması gerektiğini söyler– kendi *fundamentum in re*'sini kazanır: "Kendilerinin, tarihin

[68] Bkz. yukarıda.

süremini patlatmaya" yakın olduklarının farkına varmaları devrimci sınıfların eylemleri anındaki temel özellikleridir." (701) 1848 devriminin başarısızlığından sonra, doğal tarih bağlamında tarihin seyrinin kurulması Marx'ta giderek daha açık hale gelir. Bu kurguya göre, üretim güçlerinin gelişmesi kaçınılmaz olarak mülkiyet ilişkilerinin yıkılmasına ve daha yüksek bir toplumsal oluşuma yol açar. Ve proletaryanın eylemiyle, nihayetinde yalnızca devrimci damgasını bu oluşuma vurmasını gerektirir. Tezlerde Benjamin, *bu* modele devrimci hareketin kendine yeni bir anlam veren bir *alternatif* ile karşı çıkar. Ona göre, proletarya değişmez bir şekilde ilerleyen bir gelişmenin mührünün taşıyıcısı olarak –tarihsel özne olarak kendi rolünü Parti ve onun aygıtlarına bırakmış ve nihayetinde Stalin yönetimi altındaki Sovyetler Birliği'nde "kişi rejimine" geri çekildiğinden dolayı– inanırlığını yitirmiştir. Buna karşın Benjamin, proletaryanın unutulan niteliklerine işaret eder: O, kendisinin yalnızca "nefret ve fedakârlık ruhu"nu yeniden öğrenmesi gereken "öç alıcı sınıf"tır (700). Blanqui'nin isminin bu bağlamda Marx'la birlikte görünmesi rastlantı değildir. Marx ve Engels, Paris Komünü deneyiminden sonra Blanqui'ı yalnızca bir "eylem adamı" olarak reddettiler. 1874'te Engels, Blankistleri "tez canlılıktan, çocukça naïveté ile, kuramsal olarak ikna edici bir kuram olarak söz etmekle!"[69] suçladı. Ancak Benjamin de 1940 tezlerinde hiçbir şekilde böyle bir eylemci nahiflikten muaf değildi. Onun "tarih kavrayışı" nihayetinde "uzun zamandır hareketsiz kılınan tarihsel materyalizmin yıkıcı enerjisini sahaya geri getirmeyi" amaçlar (1240). Benjamin, kendisinin tarih kavramının Marx'ınkiyle ilişkisi konusunda bir sonuca varmamıştır. Kesinlikle, kendisininkinin bir önceki örnek olarak Marx'ta temsil edildiğini düşünür ancak esaslı farklılıklar olduğunu görmezlikten gelmez. Tezlerin taslaklarındaki garip bir notta şunları yazar: "Marx' taki nefretin gücü. İşçi sınıfının hırçınlığı. Devrimci yıkım ve kurtuluş düşüncesini birbirine bağlamak. *Ecinniler*." (1241) Bu bir, uzlaşmazları bir araya getirme çabasıdır. Sergi Netschayev, Bakunin'le birlikte 1869'da *Devrimcinin Anahtar Kitabı*'nı yazan Rus anarşistti. Onun Moskova'da bir öğrenciyi öldürmesi Dostoyevski'nin romanı *Ecinniler*'in modellerinden biriydi. Marx ve Engels de, "Bakunin

---

[69] Engels, *Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge*, MEW içinde, cilt 18, s. 533.

Olayı ve Sosyalist Demokrasi İttifakı Üstüne" başlıklı makalelerinde Netschayev'le ilgilenmişlerdir.[70] Proleter partinin başarısızlığına ve onun kendi kendini atayan liderlerinin ihanetlerine duyulan umutsuzluk, anarşizmin bu kendi kendisi için devrimci yıkım eleştirisini geçersiz kılmaz. Devrimci sabırsızlık "bütün ara aşamaları ve uzlaşmaları" atlayamaz; bunlar "sabırsız olanlar tarafından değil"; "tarihsel gelişmeler tarafından yaratılmıştır."[71] Benzer şekilde, "yıkıcı enerjiler" (1240), "yıkıcı güç" (1246) veya "yıkıcı itki" makul siyasal eylemin yerine konulamaz. Kuramın haklı olarak pratikten aldığı itki "kurtuluş düşüncesi"nin temsilcisi olarak "devrimci yıkımın" hatırasıdır. Bu, *praksis* olarak yeniden doğrudan eyleme katılmış haliyle ancak gerileyici olabilir –gerçekte, bugüne kadar aynı "doğanın denetim altına alınmasına" eşlik eden "toplumun gerileyişinin" (699) bir parçasıdır.

Benjamin, "tarihsel zamanın süreksizliğini" ve onun siyasal ve pratik tamamlayıcısı "işçi sınıfının yıkıcı gücünü" "materyalist tarih görüşünün temellerine" yerleştirmeye çalıştı (1246). Bu çaba, IX. Tezdeki imgeyi hâkimiyetine alan "bir tek felâket" olarak tarih kavramının içinde sonlandırılır. "Tarihin süremi olarak felâket" (1244) gelişmenin mutlak, belirli-olmayan yadsınması anlamına gelir. "Felâket ilerlemedir; ilerleme felâkettir" (1244) –böylece tarih kendini bugüne yayan mitsel bir *nunc stands* olur. "İlerleme kavramı felâket düşüncesi üzerine temellenmelidir. Şeylerin 'halihazırda ilerlemeyi sürdürmesi' felâkettir. O şeylerin daima ileriye doğru uzanması değildir; fakat daima verili olmasıdır." (V, 592) Bir noktada, onun sürmeyeceği önermesi o halde Hegelci anlamda bir tarih teolojisi içine katılamaz. Ne de –Marksist anlamda– bugünün içsel çelişkilerini yakalayan ve onları daha yüksek bir toplumsal oluşuma iten insanlığın tarihsel emeğinde aranabilir. "Eğer içinde yaşadığımız 'olağanüstü durum' istisna değil, kuralsa", [...] "o zaman gerçek bir olağanüstü durumun ortaya çıkarılmasının bizim görevimiz olduğunun daha açık farkına varırız." (697) Devrimin üreteceği bu "gerçek olağanüstü durum", tarihin Öteki'si olarak görülür. Bu yalnızca sınıf mücadelesinin sonu değildir fakat aynı zamanda tarihin kendisinin sonudur:

---

[70] Bkz., Marx/Engels, *Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziaton*, MEW içinde, cilt 18, s. 321-471, özellikle, s. 396-432.

[71] Engels, *Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge*, s. 533.

Bu, Marx'ın insan toplumunun tarih-öncesinin nasıl sonuçlanacağıyla ilgili imgesi değildi. Ve bu olağanüstü duruma yol açacak devrim, aynı zamanda Marx'ın umduğu proleter devrimden de çok uzak olacaktır: O kıyamet gibi bir yıkım, eskatolojik bir son olacaktır. Kendini "tarihin meleği" olarak gizleyen tarihsel materyalist bütün bunlardan sonra öyle biri olmayacaktır. Tarihsel materyalizm dünyanın mitsel oluşumundan büyülenmiş olarak kalır. Tamamen geleceğe yönelme kabiliyetinden yoksundur,[72] "özgürlüğün gerçek imparatorluğunu" kurmaya çok az destek olabilir. Marx, bu imparatorluğun "zorunluluk imparatorluğu temelinde çiçek açacağını" biliyordu. Onun kurulmasıyla ilgili olarak sadece şunu ekledi: "Çalışma gününün azaltılması ilk koşuldur".[73] Tezlerde Benjamin, böyle bir ağırbaşlılıktan çok uzaklaşır. Gençliğinde Benjamin, "en derin anarşistlerin düşüncelerinden ve Hıristiyan manastır topluluklarından" yükseleceğini düşündüğü "toplumsal girişim ruhu"nda ısrar etti. (II, 79) Daha sonra Sorel'in genel grev kuramına ılımlı baktı (II, 179-203) ve 1929'da bile, kendini bir Marksist olarak görmeye başladıktan çok uzun zaman sonra, "başkaldırıyı devrimle" ilişkilendirmeye çalıştı. Böyle bir ayaklanma "Bakunin'den beri" Sürrealistlerin ilk sahiplendikleri "radikal özgürlük kavramı"nın izlerini taşıyabilirdi. (II, 306) Bununla çok uyumlu olarak, Benjamin'in 1940 Tezlerindeki siyasal praksis düşüncesi, Marksizmin ağırbaşlılığından daha çok anarşistlerin coşkululuğuydu. O, ne Mesihçiliği ciddi biçimde ele alabilen ne de siyasete ciddi biçimde katılabilen bir siyasal Mesihçilik üreterek, ütopyacı sosyalizmin ve Blanquizmin kimi taraflarının bulutlu bir karışımı haline geldi.

Bu özellikle Benjamin'in devrim kavramı için geçerlidir. "Tamamen proletaryanın kendi devrimci siyaseti yararına, sınıfsız toplum kavramına onun gerçek Mesihçi yönü yeniden kazandırılmalıdır." (1232) Proletaryanın devrimci siyasetine sınıfsız toplum kurmak adına girişilmemelidir, daha ziyade, öteki türlü olmalıdır: Bu, yalnızca devrimci siyaseti yeniden oyuna katmak, devrimi kendi adına yapmak için bir nedendir. Diğer bir varyantta Benjamin, Marx'tan söz

---

[72] Aynı zamanda Ulrich Sonnemann, Benjamin'in meleğine olağandışı nükteli nitelikler atfeder: Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie, Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* (Reinbek: Rowohlt, 1969), s. 277.

[73] Marx, *Das Kapital III,* MEW içinde, cilt 25, s. 828.

ederek "Mesihçi bir çağ düşüncesi"nin "sınıfsız toplum düşüncesinde" *sekülerleşmesi* gerektiğini ileri sürer. (bkz., 1231) Ancak bu sekülerleşmenin aracı fetiş haline gelir. Amaç ve araç –sınıfsız toplum ve devrim– tersine döner: Bakunin, Netschayev ve daha çok da Blanqui burada, Marx'tan çok daha haklı çıkarlar.[74] "Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söyler. İşin aslı tamamen farklıdır. Belki devrimler bu trende seyâhat eden insan ırkının acil frenini çekmesidir." (1232) Bunun nesnel bir çıkmazın çaresiz bir ifadesi olduğunu kabul edersek –1940'a kadar, tarihsel materyalist Benjamin, umut bağladığı siyasetçilerin onu denetleyememekle kalmayıp, aynı zamanda gidişatına etkin bir şekilde yardımcı oldukları dünya tarihinin akışını fark etmiş olmalıdır–, o zaman acil frene –kıyamet olarak devrime– ulaşmak o halde daha iyi bir siyaset olmayacaktır. Geriye sadece Münchhausen'in kendisini saç örgüsünden tutup bataklıktan çekip çıkarmaya çalışması kalmaktadır. "Gerçekte, kendisiyle birlikte *kendi* devrimci olanaklarını getirmeyen bir an yoktur." (1231) Bu bir gerçeklik çözümlemesi değildir, daha ziyade kurtuluşun, gerçek koşulların önüne çıkardığı her türlü engele rağmen, aslında hâlâ elimizde olduğunun güçsüz bir ilânıdır. Böylece devrim "tarihin açık havasına sıçrayış", "Marx'm devrimden anladığı diyalektik sıçrayış" halini alır. Ancak, bu sıçrayış diyalektik değildir, ne de Marx'ın devrimden anladığı şeydir. Marx'a göre, tarihin "açık" bir gökyüzü yoktur. Ona göre tarih, "her bir yeni kuşak tarafından uyarlanan üretim güçlerinin gelişmesinin tarihidir ve böylece de bireylerin kendi güçlerinin gelişmesinin tarihidir."[75] Tarihsel-felsefi Tezlerde Benjamin, neredeyse tarihsel materyalizmden orada hiçbir şey yapmanın mümkün olmadığı siyasal Mesihçilik alanına sıçramaktadır. Toplumsal gerçeklikte muhteşem değişim için "varoluşun maddi

---

[74] Habermas'a göre Benjamin, "ilk zamanlardaki anarşist eğilimlerini usulca terk etti." (Jürgen Habermas, "Walter Benjamin Bewußtmachende oder rettende Kritik", *Philosophisch-politische Profile*, 3. baskı, (Frankfurt: Suhrkamp, 1981) içinde, s. 371) Hiçbir kuşku duyulmaksızın, Benjamin'in orta dönemi böyle yorumlanabilir; geç dönem çalışmaları –yalnızca tarihsel-felsefi tezleri değil, aynı zamanda Baudelaire üzerine metinleri de– bu arada Benjamin'in daha sonraki çalışmalarındaki anarşist, Blanquist öğeler dikkate alındığında, bu tür çabaların başarısızlıkla sonuçlandığını gösterir; bkz., yukarıda.

[75] Marx ve Engels, *Die deutsche Ideologie*, s. 72.

koşullarını" görmediğinden Benjamin, şu sonuca varır "sınıfsız toplum [...] tarihsel ilerlemenin nihai amacı değildir, ancak ona müdahale etmek için sıklıkla boşa çıkan çabaların nihai başarısıdır." (1231) O halde, "zamanın her saniyesi" "Mesih'in oradan gireceği geniş kapı" olmalıdır (704). Tezlerin teoloji yüklü terminolojisi *iki* iddiayı yüksek sesle bildirir: Mesih kavramı içinde proleter devrimin özünü, Mesihçi çağın içinde sınıfsız toplumu; ve Mesihçi güç içinde sınıf mücadelesini barındırmaya çalışır. *Aynı zamanda*, gelmeyen devrimin her dakika Mesih gibi kapıda beklediğini düşünür. Orada, tarihsel olanın ötesinde, sınıfsız bir toplumu bir araya getirir, her ne kadar bu çevrede hiçbir yerde görülmese de. Materyalizmin yeniden teolojiye tercüme edilmesi her ikisini de kaybetme riskinden sakınamaz: Teolojik düşünce ortadan kaybolurken, sekülerleşmiş içerik de çözülebilir.

IX

Benjamin'in Tezleri kentli gerillalar için bir el kitabından daha azı değildir. Açıkçası, yazar yirminci yüzyılın ortalarında siyasal yöntem olarak anarşist *actes gratuis* veya Blanquist devrim önermiyor. Metnin kuramsal içeriğinin siyasal pratikle ilişkisi hiçbir yerde pratik "yönergeler" biçimini almamaktadır. En azından burada, Benjamin aslında hakiki bir Marksist bakış açısını korur. Marx'ın nesnel gerçeklik postülası kimlerin *praksisin* mutlak önceliğinin yandaşı olabileceğini ilân etti: Gerçekte, hiçbir şey aslında "Kant ve Fichte'nin ilân ettiği pratik aklın tepeden bakan-burjuva üstünlüğü yoluyla kuramı patlatan" bir praksisten daha soyut değildir.[76] Hegel'i kelimesi kelimesine almakla Marx, öznel idealizmin kendi düşünümselliği tarafından idealizmin ötesine yönlendirildi; her biri kör gerçekliklerin sınıflandırılmasından daha fazlası olan kuramda bulunan pratik *telos*'un keşfine. Tarihsel materyalizm tarafından amaçlanan empatik *praksis* kendini kuramın yerine koymaz; kuramın kendisi pratik olabilir – pragmatizmin tersi, hem anarşizmin hem de Blanquizm'in büyülendiği yanılsamacı *praksis*. Anarşizmin kuramsal öğeleri Benjamin'in Tezlerinde, bir devrim reçetesi olarak değil, *içkin telos* olarak bulunabilir. Tezleri onların hiçbir şekilde amaçlamadığı şekilde "yönerge-

---

[76] Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, cilt 10, 2, *Kulturkritik and Gesellschaft II*, der., R. Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), s. 761.

ler" olarak okumaya çalışanlar, onlardan sadece siyasal *praksis* için anarşist *sonuçlar* çıkarabilirler. Benjamin, böyle sonuçları arzu etmedi: Belki güçbela onların farkındaydı ama neredeyse bilinçsizce böyle sonuçlardan *korktu.* Bu, Benjamin'in metnindeki sakla-ve-bul oyununu açıklamaya yardımcı olabilir. Onun siyasal içeriği herhangi bir kimsenin bakacağı en son yerde gizlidir: Onun teolojik dil maskesinin arkasında.

Tezlerin 1940'taki Marksist kuramın durumu açısından karşılaştırma kabul etmez önemi, onların, devrimci *praksisin* yeniden yapılandırılması olarak başarı sağlayamamasında yatar. Tezler hem bu kuramın nesnel olarak çürümesinin hem de "kendisi için düşünme kabiliyetine güvenmekten"[77] vazgeçmeyen bir kuramcının tecrit edilmesinin belgesini ifade ederler. Benjamin, Tezleri "çok büyük bir çabayla, belki nihai tehlikeye zaten onay vererek" ortaya koydu.[78] Bunlar, kelimenin düz anlamındaki tezlerden daha fazlasıdır, çoğunlukla argümanı ihmal eden didaktik ifadelerdir. Onun ötesinde, tam olarak söylem diline çevrilmeye inatla direnen en sorunlu anlamların uslamlanmasıyla ilgili satırlarda, metaforik bir dilden yararlanırlar. Çoğunlukla da tümü tezlerin pek az cümlesine toplanmış görünürler. Onlar kendiliğinden derin düşünüm olarak görünürler ve daha ilerilere götürülmeyi beklerler ancak tamamen tutarlı bir yoruma nadiren izin verirler. Hattâ tezler tematik bir birlikten de yoksundur ve daha çok, üzerinde çalışılan hipotezler niteliğindedirler, hattâ belki de "sanki öyle"nin bir öğesidirler. Benjamin'in metnin basılmış olmasını görmek istemeyişi için geçerli nedenleri bulunmaktadır: Kendisi yalnızca yanlış anlamalardan kaçınmak istemez, aynı zamanda belki ondan daha fazla, çalışmayı eksik olarak görür. *Arcades Project* gibi, Tezler de fragmanlar şeklinde kalmıştır; bunlar, özlü biçimde *Arcades Project*'in bilgi kuramındaki "temeli" öngörmektedirler. Hattâ başlamadan önce Benjamin, böyle bir işe girişmenin ondan önce gitmekten ziyade 'malzeme sağlama'yı –*Arcades Project*'in tamamlanmasını– takip etmesi gerektiğini bilir (bkz. 1224). Dahası, her bir yorum Tezlere haksızlık olacaktır çünkü böyle bir şey zorunlu olarak öğeleri birleştirilmiş bir uslamlama hattına yoğunlaştıracak ve böylece onları

---

[77] Adorno, *Über Walter Benjamin*, der., R. Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), s. 45.

[78] Yukarıya bkz.

bir şekilde homojenleştirecektir. Halbuki metnin birçok öğesi düşünülmeksizin birbirinin yanında durur veya zaman zaman birbirine karşıdır ya da birbirini yadsır. Açıkçası Benjamin'in teolojik dili kendisini böyle bir homojenleştirmeye aşırı derecede maruz bırakır. O halde, bu dilden siyasal bir içerik çıkarsama girişimi, tarihsel-felsefi tezlerdeki teolojik düşüncenin işlevini tüketecek şekilde çözümleme iddiasında bulunamaz. Diğer bir bakış açısından, Tezlerin kanıtlanmış gerçek içeriği tam olarak Benjamin'in teolojiye başvurmasıdır.

1936'da Sovyetler Birliği'ne yaptığı bir seyâhatten döndükten sonra André Gide, bunu *SSCB'den Dönüş* kitabında aktarmıştır. Kitap katıldığı ya da katılmadığı noktalar bakımından yoğun olarak Benjamin'in dikkatini çekti. Gide, "o zamanlarda, tüm bunlardan sonra, dünyaya yeni bir umut ve düşünülebilecek en olağanüstü devrimci itkiyi getirmiş olan bir öğretiye karşı" başlatılan yaygın dinkarşıtı mücadeleyi betimler. "Burada benim yetişmemin, önceki kanılarımın kalıntıları çok görülmemelidir. Aynı şekilde Grek mitleri hakkında konuşuyorum; onlarda da derin ve sürekli biçimlendirici bir güç görüyorum. Onlara *inanmak* bana saçma geliyor. Ancak onlardaki gerçekliği görmezlikten gelmek ve bir gülümseme veya omuz silkmeyle akıldan çıkarmak da aynı şekilde saçma olacaktır."[79] Horkheimer, 1937'de Benjamin'e şöyle yazıyordu: "Son birkaç yılda, din tekrar günümüzün merkezî sorunları arasındadır." "André Gide'in 'Retour'daki [...] konuyla ilgili tespitlerini biliyor musunuz? Ben onları oldukça önemli buluyorum".[80] Benjamin'in yanıtı, "Ondan bahseden [mektubunuzu] aldığım zaman henüz Gide'in kitabını okumaya niyetlenmiştim. Dinle ilgili kısım göze çarpıyor, belki kitabın en iyi kısmı."[81] O aynı zamanda Benjamin'in teoloji ve tarihsel materyalizmi birleştirmek için üç yıl sonra yazdığı Tezlerdeki çabasına bir ışık tutabilir. Sonraki [tarihsel materyalizm, çn.], dinin gerçek içeriğini soyut bir şekilde artık reddetmemeli, ancak kendisininkini güvenceye almaya başlamalıdır. O, "devrimci bir itkiyi" yeniden kazanmak için "teolojinin hizmetini sağlamalıdır." Böyle bir itki resmî materyalizmin kireçlenmiş kuramından uzun zamandan beri kaybolmuştur;

---

[79] André Gide, "Zuruck aus Sowjetrußland", çev., Ferdinand Hardekopf; Gide, *Reisen* (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1966) içinde, s. 377 vd.
[80] Horkheimer, 11 Ocak 1937 tarihli Benjamin'e Mektup (yayımlanmamış).
[81] Benjamin, 31 Ocak 1937 tarihli Horkheimer'e Mektup (yayımlanmamış).

Sovyet siyaset *praksisi* onu kaba kuvvetle ve en acımasız tahakküm aygıtıyla yer değiştirmiş ve kitleleri ağır sanayi inşasına yönlendirmiştir. Benjamin'in sınıfsız toplumun "gerçek Mesihçi yönü" üzerindeki ısrarı *aynı zamanda* Marx'ın "köleliğin *her bir* biçimini kırmaksızın *hiçbir* kölelik biçimi kaldırılamaz"[82] öngörüsünü hatırlatır. Hâlâ tarih (orada zorunluluğun yalnızca bir mazeret olarak kullanıldığı Stalin' in yazdığı bölüm dâhil) ve Özgürlüğün beklenen İmparatorluğu arasında bir uçurum uzanmaktadır. Teoloji Mesih'in gelişinin bu uçurumu kapatacağını ummaktadır. "'Tarihsel materyalizm' olarak anılan kukla her zaman kazanmalıdır." (694) Bununla ilgili olarak sonraki tezlerde bile, Benjamin için *hiçbir şey* değişmemiştir. Bu arada, yine de, tarihsel materyalizm yalnızca o adla "çağrılan" bir "kukla" oldu; Marx'ın materyalizmiyle yalnızca ismi ortak olan çöpten bir insan. Ancak buna ek olarak, Ulrich Sonnemann'dan bir deyiş alacak olursak o, Marx'ın gizemini çözdüğü şeye dua eden "papağan-benzeri bir duacı"dır. Marx'ın 1844'e kadar "esas olarak tamamlandığını" düşündüğü din eleştirisini bu tezlerde geçersiz kılan Benjamin değildir. Moskova Yargılamalarının yeni Engizisyonu ve buna razı olan Parti görevlilerinin dindar olumlama hareketleri *nesnel olarak* eleştiriye tâbidir. Benjamin'in tezleri Marx'ın tarihsel özgüllükle ilgili beklentisini tamamen karşılar: Onlar belli tarihsel anların nesnelliği bağlamında düşüncenin konumuna işaret ederler; ancak *bizatihi* bir tarihsellik ontolojisi sağlamazlar. Teoloji, onun seküler içeriği olan işçi hareketinde korunduğu sürece terk edilebilir. Ancak teolojik düşünceler yine de sınıf mücadelesi, otoriter bir devlette "özgün sosyalist birikim" (Stalin yönetimi altındaki zalimce ironik bir ifade) adına kesintiye uğrarsa, yeni anlamlar üstlenebilir.[83] O zaman, tarihsel materyalizm yeniden teolojinin "hizmetini sağlamalıdır" –bir hatırlatma olarak, tarihsel enkaz yığını aynı şekilde sosyalizmde olduğu gibi sürekli büyümez, gökyüzüne kadar yükselmez. Nasıl ki gerçek teoloji materyalizme işaret ederse, aynı şekilde teolojiyi evine ilk getiren de gerçek materyalizm olacaktır. Tarihsel materyalizm, eğer tam değilse bunun bir kurtuluş olmadığını zamanla teolojiden öğrenmelidir.

---

[82] Marx, "Einleitung", *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, s. 391.
[83] *a.g.e.*, s. 378.



Marcuse

MARCUSE'Yİ ANLAMAK*



Lucien Goldmann

Yalnızca birkaç sayfada çağdaş düşüncenin en karmaşık kişiliklerini aktarmak kolay değil. Hele, Marcuse'nin düşünceleri tarafından bütün dünyadaki öğrencilerin düşünüşüne çarpan müthiş yansımayı değerlendirmeye çalışmak –özellikle gençlerin Marcuse ile ilişkisi bir yanlış anlamaya dayandığı için– daha da zordur.

Yine de Marcuse'nin çağdaş felsefedeki yerini, kabaca da olsa, çizerek başlayalım. Martin Heidegger'in bir öğrencisi olarak Marcuse'nin, Heidegger'in Hegelci kökeninin izlerini sürdüğü ilk çalışması, *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Kuramı,* ona hızlı bir akademik ün kazandırdı. Daha sonra Marcuse aynı zamanda Hegelci ve Heideggerci bir Marksizme doğru kaydı ve Alman Sosyal Demokrasisinin kuramsal organı *Die Gessellschaft*'ta bir dizi felsefi çalışma yayımladı. Marcuse'nin konumu kendisini felsefi açıdan Lukács ve Karl Korsch'a oldukça yaklaştırdı, buna rağmen onların ikisi de siyasal açıdan daha fazla bağlıydılar ve daha radikaldiler (Lukács bir komünistti ve Korsch en başta bir komünistti daha sonra solcu muhalefete

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* *Partisan Review*, 1971, cilt 38, s. 247-263.

katıldı). Marcuse, o zamanlar anıldığı haliyle "Avrupa Marksizmi" nin üçüncü önemli kişiliği oldu.

Burada bir an duraksamalıyız. Heidegger, Hegel, Marx –son kırk yıldaki felsefe tarihinin ışığında bu isimlerin yan yana sıralanması garip görünür. Eğer 1928-1932 yıllarının orijinal metinlerine ve entelektüel iklimine dönülürse pek de öyle değildir. Aslında varoluşçu felsefenin entelektüel kökeni Lukács'ın 1911'de ortaya çıkan *Ruh ve Biçimler* kitabındadır; ve bu kitap temelinde, her biri 20. yüzyılın ilk yarısının siyasal düşüncesinde önemli rol oynayan iki düşünür arasında bir diyalog gelişmiştir –George Lukács ve Ernst Bloch.

Ruh ve Biçimler'in varoluşçu, trajik ve Kantçı konumundan, *Roman Kuramı*'nın Hegelciliği yoluyla *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Marksist tarih felsefesine doğru ilerledikçe Lukács, bunun yanlış bilinç ve ideolojinin her türlü biçimini ima ettiği eleştiriyle birlikte, açıklık ve kusursuzluk talebinde sarsılmazdır. Bu konuma karşıt olarak, Bloch bıkmadan usanmadan insani ve entelektüel değerleri ve özellikle de bilimsel ve pozitivist ütopyacılığın ötesine varan bir tür düşüncenin yaratıcı tarihsel işlevini savunur. Temelde Bloch, kendi kendini tasarlayan bir umudun –böyle bir umut ister negatif veya pozitif ideoloji, ister yanlış veya tarihsel olarak yaratıcı olsun– edebî olmasa da felsefi olarak insanların kendi eylemleriyle yaratabilecekleri bugünden radikal biçimde farklı bir gelecekte bulunup bulunmayacağını araştırır. Biraz şematik olmasına karşın, bu tasvir özellikle Avrupa düşünce tarihinde önemli olan bir dizi çalışmada sürdürülen tartışmanın özünü verir.

Kısacası, bir yanda Lukács'ın somut çözümlemelerle dolup taşan ve felsefe ve toplumsal bilimleri tamamen yeniden değerlendiren *Ruh ve Biçimler*, *Roman Kuramı* ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*; diğer yanda Bloch'un daha şiirsel ve daha spekülatif olan *Ütopyanın Ruhu* ve daha yalın ve daha popüler olan *Thomas Münzer: Ütopya Teoloğu*. Üniversite sosyolojisi, Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sı yoluyla her ikisinden, özellikle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümü yoluyla Lukács'tan etkilenecektir. Elbette, akademik eğitim almış okuyucuların çoğu *Varlık ve Zaman*'ı tamamen farklı bir yolla okurlar ve bu ilişkiyi görmezler. Aslında Heidegger'de orada bulunmayan şeyleri okumak (birey-aşkın özne ve takım kuramı) Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'ine bırakıldı, fakat Lukács'ın çalışmalarının kökeninde bunlar yer alır. Ve aynı şekilde, daha derin bir düzeyde Marcuse,

1928'de başlayarak Heidegger'in Hegelci ve Marksist kaynaklarını bulur (ki bunlar aslında Lukács aracılığıyla mümkün olur).

Die Gesellschaft makalelerini doğru hatırladığım kadarıyla (onları yirmi yıldır okumuyorum), Marcuse ve Lukács arasında hâlâ önemli bir farklılık vardı. Heidegger, düalist bir tarih felsefesi geliştirerek radikal bir şekilde ontolojiyi varlıktan, felsefeyi pozitivist bilimden (ve aynı zamanda hakikati hakikat olmayandan, seçkini kitlelerden vb.) ayırdı. Bir monist olan, bu bağlamda Hegel ve Marx'a sadık kalan Lukács bu tür ayrımları reddetti. Ve yalnızca her türlü pozitivizmi, bilimin bildirme kipindeki her türlü kavramı değil, aynı zamanda her türlü metafiziği, kavramsal olarak kapalı ve eylem ve bütünlükten ayrılmış her türlü felsefi kuramı eleştirirken Lukács (birinin sadece kavramsal düzeyde Marksist bir tarih ontolojisi üzerinde gelişeceğini dahi düşünmeyerek), felsefi bir bilim ve bilimsel bir felsefe talep etti. Ve bu konumlardan her biri içsel olarak tutarlı ve savunulabilirdi.

Marcuse'nin makaleleri, halbuki, oldukça meraklı ve nihai olarak da önemli nitelikteydi: Somut tarihsel çözümlemenin ötesinde bunlar kavramsal ve felsefi bir düzeyde yazılmıştı –içerisinde temel olarak Platon'dan Descartes'a, Kant'a her türlü felsefi kavram yerleştirilmiştir. Bu artık Heideggerci olamayan bir sistemdeki Heideggerci bir kalıntıdır, ancak onun uyarladığı Marksist konumu veri alındığında bu öyle bir kalıntıdır ki, Marcuse'nin düşüncesini en azından bu anlamda Marx ile Lukács'ın ve Heidegger'in başa çıkamadığı daha kavramsal ve daha kuramsal bir felsefeye geri götürür.

Marcuse'nin evriminde ikinci önemli aşama (1933-1942), esasında hâlâ ait olduğu "Frankfurt Okulu" üyeliğidir. O zamanlar, okul bugün de onu temsil etmeyi sürdüren üç önemli kişi tarafından kuruldu –Horkheimer, Adorno, Marcuse; bunlarla birlikte savaş sırasında ölen Walter Benjamin ve her ikisi de gruptan ayrılan Erich Fromm ve Leo Löwenthal. Fransa'da okulun başlıca etkinliği *Toplumsal Araştırmalar* adlı bir dergi ile otorite ve aile üzerine bir kitabın yayımlanmasıydı. Amerika Birleşik Devletleri'nde onlar, Horkheimer ve Adorno'nun imzasını taşıyan klasik rasyonalist felsefenin tahakkümle sonuçlanan ilerici somutluğu ve soyutluğu arasındaki diyalektiğe odaklanan *Diyalektik ve Rasyonalizm* başlıklı kuramsal bir çalışma ürettiler.

Marcuse'nin bu dönemdeki makaleleri (onlardan bazıları henüz yeniden basıldı) farklı bir tarzda –ve her halükârda daha açıkça– ya-

zılmış olmalarına karşın aynı sorunla ilgilenmektedir. Horkheimer ve Adorno, en ileri endüstriyel ülkelerde totalitarizme yönelik beklenmedik bir dönüşe, özellikle Almanya'da orta sınıfın rıza göstermesine sezilemeyecek şekilde zemin hazırlayan liberal rasyonalizmin öğeleri üzerine yoğunlaştılar; ve Marcuse de orta sınıfların baskı ve sömürüyü kabul etmesinin idealist felsefeye içkin olduğunu göstermeye çalıştı. Ancak Marcuse, okulun diğer düşünürlerinden çok daha fazla, her ne kadar gerici saptırmalar onun kahramanlık döneminden, esas olarak da Rönesans döneminden korunmuş olsa da, idealist felsefenin eleştirel niteliğini, onun rasyonellik ve mutluluk taleplerini vurguladı. Marcuse, bu vaatler ve taleplerin devrimci ideoloji, materyalizm ve "eleştirel felsefe" tarafından –derginin tedbirli tonuyla Marcuse, bu terimle Marksizmi anlatır– benimsendiğini ileri sürer.

Toparlarsak, Okul içinde vurgu farklılıkları vardır. Marcuse'nin en fazla, Frankfurt Okulu'nun giderek daha fazla ayırt edici özelliği olan negatif eleştiriyi, kendisinin en azından özellikle ütopyacı düşünce alanına yerleştirilme riskini göze alarak –ki bu, ona göre doğru felsefi geleneği sürdürmenin bir bedeli olarak gözükür– radikal değişim talebiyle ilişkilendirdiği söylenebilir.

Fakat âniden, Hitler'in zaferi ve Rusya'da Stalinizmin gelişmesiyle, olağan biçimde diyalektik düşünce olarak adlandırılan durumdan geriye çekilmeleri gösteren başkalaşmalar –radikal gelenekte belli siyasal ve felsefi akımların yolunu gösteren– su yüzüne çıkar. Diyalektik düşüncenin, özellikle Marx ve Lukács'ın diyalektik düşüncesinin temel düşüncesi, soyut ahlâki veya ütopyacı düşünceleri gerçekliğe karşı yerleştirmek yerine, bunların gerçek dünyadaki doğuşunu anlamaya çalışmaktır. Kendisine ahlâki ve normatif bir konum atfedenlere karşı Marx, kendi programının kapitalist toplumdaki gerçek toplumsal gücün, proletaryanın bakış açısını ifade ettiğinde ısrar etti. Ve hattâ Marx'ın özel çözümlemesi yanlış olsa bile (ki durumun daha çok böyle olduğu gözüküyor) herhangi bir geçerli düşüncenin toplumdaki bir grubun bilincinin ifadesi olması gerektiği anlayışı, ki bu *düşüncenin özne ve nesnesinin kısmen veya tamamen özdeşleşmesi* anlamına gelir, diyalektik düşüncenin can damarı olarak kalmıştır. Şimdi, Marcuse'nin 1937'de yayımlanan "Felsefe ve Eleştirel Teori" adlı makalesinde şunları okuyoruz:

> Eleştirel Kuram tarafından öngörülen evrim gerçekleşmezse, eğer değişimi sağlaması gereken güçler püskürtülür ve yenilirse ne olacak? Kuramın kendisinin geçerliliği olgular tarafından zayıflatılmadığı ölçüde o, konularının yeni yönlerini aydınlatan yeni bir ışık olarak görülebilir. Böylece, kuramın birçok yüzeyi kendisine eleştirel kuramın belirgin niteliğini daha fazla veren, farklı bir ağırlık kazanmaya başlar...
> Felsefe gibi eleştirel kuram, gerçekliği olduğu gibi kabul eden her türlü adalete, halinden memnun her türlü pozitivizme karşıdır; ancak felsefenin aksine eleştirel kuram kendi amacını yalnızca toplumsal sürecin gerçek eğilimleri temelinde geliştirir. Böylece o, yeni düzen düşüncelerine genelde yapıldığı gibi, ütopyacı olarak kınanmaktan korkmaz. Eğer doğruluk mevcut toplumsal düzen dâhilinde gerçekleştirilemiyorsa, kuram o düzene daima ütopyacı görünür. Böyle bir aşkınlık onun doğruluğuna karşı değil, ancak onun için konuşur. Uzunca bir süre ütopyacı öğe, felsefede tek ilerici öğeydi; böylece kurgular daha iyi bir Devlet, mümkün olan en büyük haz, mükemmel mutluluk, ebedi barış vb. idi... Bir partizanlığın doğruyu her türlü görünüşe karşı savunma yönündeki doğuştan dik başlılığı, bugün felsefede aşağılık [*schrullenhaftigkeit*] ve sınırsız oportünizmle yer değiştirdi. Eleştirel kuram bu tür dik başlılığa, o felsefi düşüncenin gerçek niteliği olduğu müddetçe sadık kalmaktadır. Mevcut durum bunu, hattâ daha dikkat çekici bir şekilde göstermektedir; dönüşümün ekonomik koşulları gerçekleştiğinde geri çekilme başladı...

Bu uzun parçayı Nasyonal Sosyalizmin zaferinin ve Stalinizmin, Marcuse'nin (ve muhtemelen bütün Frankfurt Okulu'nun) düşünceleri üzerindeki etkisini açıkça gösterdiği için aldım. İlerici güçlerin yenilgisi resmî felsefeyi tamamen gericileştirdi; ancak "eleştirel kuram"ı felsefenin ötesine giden bir durumdan felsefe içindeki ilerici bir konuma, Ütopyaya geri getirdi.

Marcuse ve Frankfurt Okulu Ernst Bloch'un konumunu yinelediler mi? Tamamen değil, çünkü Marcuse, Horkheimer ve Adorno kendilerini mevcut toplumsal gerçekliğin ve kültürel yaşamın eleştirisine vermelerine karşın, erken dönemlerin rasyonalizminin yozlaşan yönlerine işaret etmelerine karşın, Bloch iyimser bir ütopyacılık geliştirmeyi sürdürdü. Bloch'un ütopyası aynı zamanda mevcut durumun bir eleştirisi olarak ve Frankfurt Okulu'nun gerçekçi eleştirisi

(ve daima bu Marcuse'de bulunacaktır) baskıdan arındırılmış ve mevcut düzenden radikal biçimde farklı gelecek bir toplum düşüncesini kapsıyor olarak düşünülürse, Bloch'un konumuyla Frankfurt grubunun konumu arasındaki bağlantının varlığını yadsımaksızın, onların önemsiz sayılmayacak farklılıkları ana hatlarıyla iyimser bir ütopyacılık ve eleştirel bir karamsarlık arasındaki karşıtlık olarak formüle edilebilir.

Her iki konum, tarihin zaten yanlış olduğunu kanıtladığı "diyalektik" düşünce olarak anılan şeye karşıttır. Bugünlerde "kurumsal Marksizm"in yalnızca birkaç partizanı bu yalancı ve baskıcı ideolojiyi savundu. O dönemde Frankfurt Okulu'nun ortodoks Marksistlerin dogmatik lafazanlıkları üzerinde üstünlük sağladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz. Pek az eleştirel Marksist kendilerini tarihsel veya estetik çözümlemelere kapadılar veya Erich Fromm gibi "revizyonist" psikanalize kaydılar; ve birkaç İtalyan düşünürün ve kendi kendini eğitmiş olanlar arasından Serge Mallet'nin erken çalışmalarına kadar bu durum değişmeden kaldı.

Marcuse'ye dönecek olursak, onun *Us ve Devrim, Hegel ve Sosyal Teorinin Yükselişi* başlıklı yapıtı 1941 yılında yayımlandı. Uzunca bir süre *Us ve Devrim,* Kojève'in *Hegel'i Okumaya Giriş* ve Eric Weil tarafından temsil edilen muhafazakâr Hegelciliğin bir çeşit kontrpuanı olarak ilerici Hegelciliği temsil eden çalışma olarak değerlendirildi; ve itiraf etmeliyim ki, ben kendim onu o zaman böyle okudum. Ancak bugün okunduğunda, onun aslında "diyalektik" olmadığı görülür: O, Hegel'i ve Hegelci dili güncellenmiş ve daha radikal bir biçimde Kantçı ve Fichteci konuma dönmek için kullanır ve bazı bakımlardan da Sartre'a yaklaşır. Çünkü *Us ve Devrim,* radikal ve eleştirel olsa da, tek geçerli ve gerçekleştirilebilir amacın toplumsal sürecin gerçek eğilimlerinde keşfedilebileceği inancı bakımından temel olan özne ve nesnenin, akıl ve gerçekliğin özdeşliği düşüncesini hiçbir yerde içermez. Hegelci terimler göründüğü zaman, onlar özneyi nesnede cisimlendirmek ve bireyin veya en azından aynı zamanda bireysel ve evrensel olan bir aklın rasyonel özlemlerine karşılık verecek bir toplum yaratmak şeklindeki ahlâki, Kantçı arzuya işaret etmek için kullanır.

Buradan kaynaklı olarak Marcuse, iki önemli noktada "diyalektik" konumdan ayrılır. Aklın temeli olarak, toplumda ampirik ve aşkın bir öznenin yokluğu, aklın ampirik veya aşkın niteliği sorununu ortaya

çıkarır. Ve bu, 17. ve 18. yüzyıl rasyonalizmine yaptığı gibi, *içsel* ilerleyici bir gücün yokluğu Marcuse'nin önüne dışsal güç sorununu çıkardı. Bu iki noktanın hiçbiri Marcuse'nin metinlerinde tamamen belirgin değildir. Açık gözükür, ancak tutarlılık ihtiyacı onu bireysel özne (idrak edilebilen veya aşkın bir özne) ile filozofların ve akıllı insanların diktatörlüğü düşüncesine (gerçi geçici ve pedagojik olsa da) zorladı. 1948'de yayımlanan bir makalede Marcuse, *Varlık ve Hiçlik*'i böyle bir özne düşüncesini sorgulamaksızın bireysel öznenin ontolojik ve ampirik kavrayışını birbirine karıştırdığı için eleştirdi. Ve 1965' te, "radikal dönüşümün" ve "özgürleşmenin ahlâkiliğinin" kuramcısı haline gelen Sartre'ın görüşlerini onaylayan bir paragraf ekledi.

Aynı şekilde, *Us ve Devrim*'deki –1954– sonsözde benzer noktayı gündeme getirdi: "Kapitalist toplumun mutlak yadsınması olarak Marksist proletarya düşüncesi özgürlüğün gerçekleşmesi ve onun zorunlu koşulları arasındaki tarihsel ilişkileri *tek* kavramda toplar. Sıkı anlamda, özgürleşme özgürlüğü varsayar; özgür bireylerin ürünü değilse, ihtiyaçlar ile tahakküm ve baskıdan özgür olan bireyler tarafından yürütülmediyse o gerçekleştirilemez." Marcuse, takip eden satırlarda devam eder: "Diyalektik Materyalizm tarafından olduğu kadar İdealizm tarafından da tahayyül edilmiş olan akıl ve özgürlüğün diğer bir biçimi yeniden ütopyacı gözükür; ancak ilerlemeye karşı çıkan baskıcı güçlerin zaferi bu ütopyanın doğruluğunu azaltmaz. Mevcut dönemin tarihsel içeriğini oluşturan bireyin eksiksiz özgürleşmesine karşı toplumun topyekûn harekete geçirilmesi bunun gerçekleşme imkânının ne derece gerçek olduğunu gösterir."

Dönüşüm koşullarını sorgularken, Marcuse'nin yazısında bir düşünce tekrar hatırlanır:

> Ne genel irade tarafından talep edilen doyumun hayâl kırıklığı ve yön değiştirmesi zorunlu olarak kasvetli ve insanlık dışı olmak zorundadır, ne de aklın zorunlu olarak otoriter olması gerekir. Yine de soru yanıtsız ortada durur: Özgürlük yoksunluğunun ruhsal aygıtın bir öğesi ve aslında özü olduğu veri alındığında, uygarlık öyle yapması engellenmeksizin özgürlüğü nasıl yaratabilir? Ve durum bu değilse, değerlerin nesnel ölçülerini kurmak ve kabul ettirmek hakkına kim sahiptir?
>
> Platon'dan Rousseau'ya genellikle doğru iyinin bilgisine sahip olduğunu düşünenler tarafından uygulanan pedagojik diktatörlük düşüncesi tek yanıttı. Bu yanıt unutuldu. O zamandan beri bütün

> insanlar için insani varlığın yaratılması ile ilgili olan bilgi artık imtiyazlı bir seçkinle sınırlandırılmadı, gerçekler çok açık hale geldi, ve bireysel bilinç, eğer metodik olarak engellenmez ve böyle yapmaktan vazgeçmezse onları zorlanmaksızın anlayabilir. (*Eros ve Uygarlık*)

Temelde kararsız olsa da bu parça tutarlıdır. Pedagojik diktatörlük tek dürüst çözümdür. Eğer o unutulduysa, bilgi herkesin ulaşımına açık olmadığından değil, fakat modern toplumda bilginin rasyonel bilince açık olup, toplumsal baskı yoluyla doğrudan uzak tutulan ampirik bilince açık olmamasındandır. Güvenebileceğimiz tek şey, her ne kadar geçici ve değişim süresince olsa da, filozofların pedagojik diktatörlüğüdür.

Böylece Marcuse, hem Heidegger'in konumuna karşı hem de onunla ilişkili bir konuma ulaşır. Karşıdır, çünkü Heidegger'in gerici seçkin kuramı Varlığın bilincini radikal bir biçimde gerçek dışı kitlelere karşı olan filozofa, şaire ve devlet adamına ayırır (bunun çalışılması sosyoloji ve pozitivist psikolojinin alanıdır) –bu kuram liderlerin ve seçkinlerin daimi diktatörlüğünün felsefi haklılaştırılmasıdır. Buna karşın Marcuse'nin ilerici felsefesi, özgürlüğün ve evrensel bilginin tüm insanlara açık olmasını korudu ve seçkin düşüncesine tamamen karşı çıktı. Yine de benzerlikler bulunuyor. Marx ve Lukács'ın özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkiyi bir tek kavramda birleştiren monizmine karşı Marcuse, Heidegger'in düalizminin radikal bir biçimine ulaştı. Marcuse baskı ve özgürlük, varlık ve ideal, ampirik ve rasyonel, verili olan ve ütopya arasındaki keskin ancak diyalektik olmayan karşıtlığa dayandı –öyle bir düalite ki, onun demokratik ruhuna karşın, Marcuse'yi bilgelerin diktatörlüğü düşüncesini sürdürmeye zorladı.

Savaş sonrası dönem hümanistler ve "eleştirel düşünürler" için derin bir hayâl kırıklığı dönemiydi. Çünkü faşizme karşı mücadelenin onların beklentilerine yol açtığı, baskı ve sömürüden arınmış yeni bir toplumdan ziyade, Batı'da gelişen eski sistemin korporatif kapitalizm ve tüketici toplum biçimindeki uzantısını gördüler. Öyleyse, Marcuse ve Frankfurt Okulu'nun kendilerinin mevcut topluma karşı eleştirel tutumlarını değiştirmemeleri şaşırtıcı değildir; aslında Batı'nın kültürel yaşamını canlandıran hümanist umutlar ve onun toplumsal gerçeklikleri arasındaki artan uçuruma işaret ederek bu tu-

tumlarını daha da güçlendirdiler (Onunla aynı fikirde olunmasa bile, burada Adorno'nun çalışması en önemlisiydi ve özellikle Alman entelektüelleri ve öğrencileri arasında yapıcı bir rol oynadı).

Savaş sonrası Batı toplumunun hem I. Dünya Savaşı öncesi liberal toplumdan hem de Alman faşizminden temelde farklı olduğu elbette doğrudur; ve bu dönemde eleştirel bir konumu muhafaza etmek, daha önceki liberal dönemle karşılaştırıldığında yaşam standartlarının yükseldiği ve faşizmle karşılaştırıldığı zaman ifade özgürlüğünün ve parlamenter yönetimin kurulduğu bir toplumsal düzeni kabul etmeyi reddetmek –sonuçta bu konumu anlamak için yeni bir toplumsal çözümlemeye gereksinim duyuldu. Marcuse, çağdaş düşünceyi derinden etkileyen ve birbirini tamamlayan iki çalışma olan *Eros ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan*'da bunu başardı. Kısaca özetleyecek olursak *Eros ve Uygarlık,* toplum ve bireysel tutkular arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Marcuse, Frankfurt Okulu'nun geri kalanları gibi Freud aracılığıyla içgüdüsel dürtüler (libido ve ölüm isteği) ve gerçeklik ilkesi adı altında onları bastırmak zorunda olan toplumsal örgütlenmeler arasındaki temel çatışmaya ulaştı. Freud'da antagonizma "temel" ve tarih dışı bir anlama sahiptir; bir sosyolog ve kültür filozofu olarak Marcuse, –Fromm gibi– insanın temel arzuları ile toplumsal baskıcılık arasındaki karşıtlığa indirgemeden ona tarihsel bir boyut katar.

Marcuse'ye göre, çağdaş toplumdaki gerçeklik ilkesinin somut biçimi üretkenlik ilkesidir. Marcuse, rasyonel bir toplumu sürdürmek için her zaman gerekli olanla, baskıcı toplumsal yapıları destekleyen etkili baskıyı birbirinden ayırmaya devam etti. Böylece, zorunlu ve etkili baskı arasındaki farkla ölçülen bir ek baskı kavramına ulaşır; ve çağdaş toplumun aşırı üretkenliği zorunlu baskıyı asgariye indirgerken, korporatif kapitalizmin ve tüketim toplumunun yapısının etkili baskıyı büyük ölçüde arttırdığını gösterir. Böylece ek baskı büyük ölçüde artmıştır ve yalnızca Marcuse'nin öncelikle ilgilenmiş olduğu özgürleşme olanaklarını değil, aynı zamanda bizlerin geçmiş toplumları anlamamızı da etkiler.

Tek Boyutlu İnsan'da kapitalizm ve tüketim toplumunun kültüre ve kişiliğin gelişmesine bir tehdit oluşturduğunu savunur. Pascal'dan Kant, Hegel ve Marx yoluyla diyalektik felsefe insanı iki boyutuyla, hem gerçekliğe adaptasyonu hem de gerçekliği aşmasıyla tanımlamıştı, yani gerçek ve mümkün olanla insanı tanımlamıştı. Ve akıl

üzerine temellenen erken dönem felsefe de gerçekliğin aşkınlığına yol açmıştı. Aşkınlık Batı kültürünün kökenindedir. Ancak şimdi Marcuse'nin oldukça parlak biçimde gösterdiği gibi, bizler ilk defa yaşam standartlarını yükselterek ve insanların zihnini yönlendirerek onları daha fazla uyarlanabilir kılan ve aşkınlığa yönelik dürtüyü azaltan katmanlı bir topluma sahibiz. Böylece yaratıcılık da insan özgürlüğü kadar toplumsal planlama canavarı tarafından tehdit edilir: İyi ücret ödenen, rahat, yalnızca diğer insanların kararlarını nasıl uygulayacağını bilen ve tüketen tek boyutlu insana sahibiz.

Eros ve Uygarlık ile *Tek Boyutlu İnsan,* Marcuse'nin karamsarlığına rağmen gerçekte ileri endüstriyel toplumlarda gelişen muhalefetin programını formüle eden ilk çalışmalar oldukları için hiç kimse bu kitapların önemini olduğundan az gösteremez. Geleneksel sosyalist düşünce esas olarak kitlelerin acıları ve yalnızca aklına geldikçe özgürlük ve eşitlik adına konuştu. Korporatif kapitalizmin aslında tatmin ettiği ekonomik talepleri bastırmayı vurgulamayı sürdürmekle sol, kendisini yanlış bir konumda bulmaya başlıyordu; daha dogmatik, daha ideolojik ve daha yapay oluyordu. Her ne kadar onunla aynı fikirde olunmasa da Marcuse'nin başarısı çağdaş sorunu formüle etmesiydi. Bütün yeryüzündeki artan memnuniyetsizliği ilk olarak hesaba katan oydu. Emin olun, avangard literatürde ve diğer sanatlarda bu dillendirildi ancak onların muazzam çözümleme ve araştırma aygıtları çalışmak için tasarlandıkları toplumun temel gerilimlerini gözden kaçırdıkları kesinleşinceye kadar ironik bir şekilde "kültürel eleştiri" veya "St. Germain-des Près'nin-bohem-edebiyatı"ndan bahseden Dahrendorf gibi pozitivist sosyologlar tarafından küçümsenerek muamele gördü.

Marcuse'nin çalışmasının bu taslağını tamamlamak için birkaç şeye daha değinmeme izin verin. Onun düşüncesinin geçici bir faktör olarak tüketim toplumunun dışında bir gücü talep ettiğini ve bunun, onu bazen filozofların diktatörlüğü düşüncesine (birçok tanığa göre, bir konferansta üniversitelerin rolünü savunmasını belki bu açıklayabilir) atıfta bulunmaya yönelttiğini söyledim. Ancak Marcuse, tüketim toplumundan yabancılaşmış diğer güçler ile –Üçüncü Dünya, Amerikan Siyahları ve bohemleri– kendisinin tarihsel değişimin öznesi olarak filozoflar temel düşüncesini ilişkilendirdi.

Marcuse ile psikanalitik ve Marksist revizyonizm arasındaki anlaşmazlıkla ilgili olarak, Adorno ve Marcuse'nin uzunca bir süre yal-

nızca akademik sosyolojiden ve edebiyat eleştirisinden değil, aynı zamanda resmî Marksizmden de daha ileri bir düzeyde olduklarını söylememe izin verin. Ancak Freudcu ve Marksist kuramların ruhunu korumak için onların kabuğundan kaçınan Fromm'un psikanalizdeki en son çalışması ve birkaç İtalyan kuramcı ve sosyolojide Serge Mallet farklı bir konumdadır. Marcuse ve Fromm arasındaki farklılığı değerlendirecek yetkinlikte değilim. Yine de, Freud'un bireyin topluma veya toplumun bireye adaptasyonunu sağlayan güçlerle ilgili hiçbir fikrinin olmadığı açıkça gözüküyor. Böylece hiç kimse, Marcuse ile boy ölçüşemez. Eleştirel olsun ya da olmasın, bireyi toplumsal sisteme her türlü uyarlama çabasını bir araya yığmaya başladığı zaman Marcuse'yle birlikte ilerlenemez.

Aynı şekilde Marcuse'nin bu günlerde bilindiği şekliyle Marksist revizyonizme yönelik tutumu sorgulanmalıdır. Tüm düşünce sektöründe hâlâ kendisini sosyalist olarak adlandıran düşünce sektörünün mevcut toplumla uzlaşması ve Serge Mallet ve André Gorz'la ilişkilendirilen "devrimci reformizm" doktrini arasında temel bir farklılık vardır. "Devrimci reformistler", işçi sınıfının yoksullaşması, proletaryanın evrensel devrimci sınıf olması, ekonomik bir dönüşümün koşullu olarak siyasal devrimin zorunluluğu ve hattâ Batı toplumlarında proletarya diktatörlüğü düşüncesi gibi modası geçmiş düşünceleri ıskartaya çıkartırsak, yeni bir işçi sınıfının gelişmesinde ısrar ederler. Ancak bu terim bile geleneksel olana verilen bir ödündür, çünkü üretimin ileri dallarındaki işçileri ile işletmelerin ve toplumsal kurumların idaresi üzerine temellenen korporatif kapitalizmi reddetmesi ve ekonomik bir demokrasiyi talep etmesi artışı umulan sayıdaki uzmanları kapsar. Ancak burada da Marcuse, "revizyonizm"in iki türü arasında farklılıklar bulunduğunu kabul etmeyi reddetti ve onları mevcut toplumla bütünleşen ideolojiler olarak bir kenara koydu.

Sonuçta Marcuse, akademik sosyolojinin pozitivist ve muhafazakâr kuramları ile ilişkilendirilmeye çalışılırsa, onun Heidegger'le olan ilişkisindeki gibi hem radikal bir muhalefet hem de belli bir uzlaşmanın bulunduğu görülecektir. Üstün aklına rağmen Reisman'ın "içsel sezişin yok oluşu" kuramında olduğu gibi Raymond Aron'un ve Daniel Bell'in "İdeolojilerin sonu" da muhafazakâr ve savunmacıdır. Bu iyimserliklere karşın Marcuse, tek boyutlu insanın hem kültüre hem de özgürlüğe yönelik tehlikeleri konusunda bizleri uyardı ve insan saygınlığı ve özgürlüğü adına tüketim toplumunu lânetleyen aşkın

akla işaret etti. Marcuse, Aron'ların ve Bell'lerin yalnızca orada umudu gördükleri şeyin ne olduğunu gördü. Bunu söyledikten sonra onların hepsi –Aron, Marcuse, Bell, Reisman– Batı toplumunun, içinde hiçbir ciddi muhalefetin bulunamayacak kadar istikrarlı olduğu yanlış inancını paylaştıkları doğrudur.

Aslında Fransa'da, Mayıs ve Haziran 1968 olayları bu çözümlemeyi yalanladı ve tekelci kapitalist toplumdan savaş sonrası dönemde korporatist kapitalist topluma geçişin, onun Marcuse'ye göründüğünden, çok daha karmaşık olduğunu gösterdi. Kabaca (burada sadece kabataslak sunduğum düşünceler ayrı bir çalışmanın konusu olacaktır) savaş öncesi kapitalizmin iki ayrı aşaması vardı: Liberal kapitalizm ve benim "Kriz Kapitalizmi" olarak adlandırdığım tröstlerin tekelci kapitalizmi. Birinde pazarın kısmî liberal düzenlenmesi ve felsefi bireycilik, rasyonalizm ve amprisizm vardır. Diğerinde düzensiz bir pazar, toplumsal ve ekonomik krizler ile varoluşçu bir felsefe vardır. Batı kapitalizminin üçüncü aşaması –ki sosyologlar tüketim toplumu, kitle toplumu, teknokratik toplum, korporatif kapitalizm şeklinde değişik adlarla nitelendirmişlerdir– ikinci endüstri devriminden kaynaklandı ve ekonomik öz-denetim mekanizmaları hakikaten endüstriyel tekelleşme tarafından ortadan kaldırılan piyasanın liberal düzenlenmesiyle yer değiştirmek için tasarlandı. Bu teknik ve ekonomik dönüşümler çok köklü otoriter ve yönetsel yollarda değiştirilmiş olan geleneksel hukuki ve siyasal-toplumsal ilişkilerin içinde yer aldı. Ve hukuki ve kurumsal değişim olmaksızın dönüşüm mümkündü, çünkü bu çoğunlukla en önemli ihtiyaçları daha çok gelir ve güvenlik olan ve bunun karşılandığını hisseden 40 yaş üstü bir kuşak tarafından kabul edildi.

Ancak yeni kuşaklar tarafından veri alınan bu amaçların gerçekleştirilmesi yalnızca üretkenliği arttırmaktan kaynaklanan otoriter yönetsel ilişkilerin giderek daha az rasyonel görünmesine yol açtı. Çünkü sırf ürünlerin etkinliği ve üretimine karşı bir toplum ne kadar zenginse, kültür, özgürlük ve kişisel gerçeklik de o kadar önemlidir. Aynı zamanda yeni bir sınıf, vasıflı işçiler, teknisyenler ve uzmanlar tabakası iyi ücret alan uygulayıcıların tek boyutlu rolünden tatmin olmayacaklardır. Kararları daha demokratik hale getirmek için toplumun yeni teknik ve ekonomik yapısına göre toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini talep edeceklerdir. Onlar, öz yönetim talep edecekler – Mayıs 1968'den önce çok az sayıdaki entelektüel ve öğrenci tarafın-

dan bilinen ve birkaç haftada Fransa'da tüm ücretli işçilerin sloganı haline gelen bir terim. Kuramcılara istikrar ve denge dönemi olarak gözüken şey yalnızca Batı sanayi toplumlarının ikinci sanayi devrimine uyarlanma aşamasıydı ve bu da aşıldı.

Muhalefetin bu ilk belirtilerinin somut biçimleri, özellikle öznelerin bilinci ve gerçek davranışları arasındaki yeni bir döneme kapıları açan her türlü toplumsal ayaklanmanın temel bir özelliği olarak, aktörlerin bilinçleri ve gerçek davranışları arasındaki parçalanma hâlâ çözümlenmeyi beklemektedir. Ve bu ayaklanmalar neden kendilerini ilk olarak öğrenciler arasında gösterdi ve neden Fransa'da bu kadar yoğun ve yaygındı? Yine burada bütün bunlar üzerinde durmayacağım. Ancak geçerken, pozitivist sosyolojinin ihmâl ettiği bir süreci belirtmeliyim: Fransız üniversitesinin işlevinin ve doğasının dönüşmesi.

Liberal toplum, toplumsal ilişkilerdeki bir düaliteyle dikkati çeker: İş yaşamında otoriter, neredeyse monarşiktir; pazarda demokratik ve eşitlikçidir; aynı şekilde pazarda olduğu kadar ekonomide, siyasette, hukuk ve kültürel alanlarda, egemen sınıfın kendi içinde demokratik ve eşitlikçidir. Liberal toplumun otoriter yapısı buna rağmen, fabrikadan diğer kurumlara ve esas olarak toplumun orta tabakalarında aileye uzanır. Bağımsız kentli hem fabrikanın hem ailenin başıydı, bu liberal toplumda çocukluk ve yetişkinlik arasındaki geçişin zor olduğu anlamına geliyordu: Geleceğin "yöneticileri" olarak çocuklar, babaya (ve aynı şekilde daha sonra eğitmene itaat etmek zorundaydı); yetişkinler olarak akranlarıyla ilişkilerinde eşitlikçi, demokratik ve eleştirel olmalıydılar. Onların yetişkin rolleri yalnızca sorumluluk ve otorite uygulamasını içermesi anlamında otoriterdi, kendi mesleklerinde veya işlerindeki bir itaat değildi. Değişimi etkilemek, eleştirel düşünceyi ve bağımsız karar vermeyi telkin etmek ve itaatten özerkliğe, boyun eğişten sorumluluk ve eşitliğe ilerlemeyi güvence altına almak için yönetici sınıfın çocukları için ayrılmış olan üniversite yardıma çağrıldı. Ve bu işlevleri başarması için üniversite oldukça liberal ve eleştirel olmak zorundaydı.

Savaş sonrası korporatif kapitalizme geçişte yöneticiliğin ve otoriterliğin uzantılarının bütün olarak toplum üzerinde tuhaf bir etkisi oldu. Devlet gerçekten liberal aşama süresince ekonomiden ayrıldı, şimdi en önemli ekonomik özne oldu. Liberalizmin karakteristiği olarak üretimin otoriter örgütlenmesi ile toplumsal ve siyasal yaşamın demokratik örgütlenmesi arasındaki karşıtlık yerine, devletin

ekonomiye müdahalesiyle ve yaşam standartları yükselen insanların boyun eğişleriyle cesaret alan devlet ve ekonomi arasında daha yakın bir ilişki gelişti. Böylece formel kısıtlamalar veya kurumsal değişim hemen hemen gereğinden fazla bir hal aldı. Teknokratik topluma yönelik doğal evrim, kararları alan "teknokratlar" ve onları uygulayan uzmanlar ve teknisyenler arasındaki mesafeyi genişletti.

Eski bağımsız kentliler en az eski yöneticiler düzeyinde yaşayan ancak aynı statü veya aynı sorumlulukları bulunmayan uzmanlardan oluşan –Mallet'nin deyişiyle "yeni işçi sınıfı"– "yeni ücretli orta sınıflar"la adım adım yer değiştirdi. Bu yeni uzmanlar yapabildikleri ölçüde kendilerinin müdahil olamadığı ve başka yerlerde alınan kararları uygulamakla meşguller. Sonuçta, aile yaşamının yapısı etkilendi: Ücretli bu orta sınıflar meslekî veya toplumsal yaşamları bakımından eski bağımsız kentlilerin aile otoritesini üstlenmeye hazırlıklı değildiler. Bu, hiyerarşik ve otoriter toplumsal ilişkilerin modern toplumdaki yükselişinin, toplumun orta tabakalarında aile yaşamının artan özgürleşmesiyle ve ebeveyn otoritesinin özellikle babanın otoritesinin düşüşü yoluyla başarılmış olduğunu kısmen açıklar.

Bu durumda üniversitenin işlevi tamamen tersine döndü. Şimdi üniversite, liberal aile yapısından otoriter ve hiyerarşik toplumsal yapıya dönüşümü sağlamalıdır. Görece yüksek ölçüde bağımsızlığa alışmış genç insanları ekonomik ve toplumsal bir hiyerarşi içerisinde uygulayıcılar olarak hizmet etmeye hazır olacak şekilde dönüştürmelidir. Eski eleştirel ve liberal üniversite yavaşça ve sezilmeyecek şekilde memur sınıfı yetiştiren otoriter bir kuruma dönüştü. Bu yeni zenginlikle mümkün olan öğrenci kitlesinin artmasıyla ve şu âna kadar onun işlevleriyle dengelenen üniversitenin Napolyoncu yapısı tarafından kolaylaştırılırdı; ancak şimdi kendini hayranlıkla teknokratik toplumun yeni taleplerine adadı. Yine de üniversite yeni topluma hazırlanmakta yetersiz kaldı, çünkü her bir alan bir kişi için çok büyük olduğu zaman ve sıklıkla araştırmacılar, asistanlar ve ileri düzey öğrenciler kendi profesörlerinden daha üstün oldukları zaman, tek çözüm yolu araştırmacılar ve öğretmenler arasındaki otoriteyi takım çalışmasıyla yer değiştirmektir.

Elbette, Fransız üniversitesinin dönüşümü (bildiğim kadarıyla akademik sosyologlar tarafından fark edilmemiştir) tek başına öğrenci ayaklanmasını açıklamaz. Burada ele alamayacağım birçok faktör söz konusu. Ancak diğer sosyologlar gibi Marcuse'nin ne kestire-

bildiği ne de telkin ettiği ABD'de Siyahların ayaklanması ve karşısında şaşkınlığa uğramış olduklarını belirtmek gerekir. Yine de çoğunlukla kültürel ve ahlâki ve yalnızca kısmen ve belli ülkelerde ekonomik nedenlerle gerçekleşen bu hareketler en tamamlanmış kuramsal formülasyonunu Marcuse'nin çalışmalarında buldu. 1965 gibi erken bir zamanda Marcuse, ünlü "Baskıcı Hoşgörü" parçasında harekete yönelik duygudaşlığını ilân etti ve bu parçanın sonunda, hiçbir eğitimcinin hiçbir entelektüelin haklı bir şekilde kurulu baskıya karşı şiddetle ayaklanma riskini üstlenen kişileri mahkûm edemeyeceğini ifade etti. Daha sonra Fransa'da Mayıs ve Haziran 1968 hareketleri ile karşılaştı Marcuse Korcula Kolokyumu'nda "Tek Boyutlu İnsan' ın Ötesinde" adlı makaleyi yazdığını söyleyerek iyimserliğe yöneldi. Ancak radikal bir dönüşüm ihtiyacını vurguladı. Ve kısmî dönüşümlerle tatmin olma tehlikesinin altını çizdi. Orada bulunan Ernst Bloch, Marcuse'nin kendisinin iyimser ütopyacılığını desteklemesini alkışladı, Marcuse de bazı çekincelerle birlikte bunu onayladı.

Bu makaleyi UNESCO tarafından *Kapital*'in yayımlanmasının yüzüncü yılını kutlamak için Mayıs'ta bir Kolokyumda düzenlenen tartışmadan bir anekdotla bitirmeme izin verin. Marcuse, az önce seçkin bir bildiri okumuştu. Kolokyumun dört üyesi ondan sonra, karamsarlığı ve radikal eleştirisinden dolayı ona serzenişte bulundular: Komünist bir filozof partisinde ve işçi sınıfında her şeyin iyi gittiğini açıkladı. Bir Sovyet iktisatçı SSCB için bir savunma sundu; İngiliz bir katılımcı Kızıl Çin'de her şeyin yolunda olduğunu belirtti; son olarak Paris Üniversitesi'nden bir profesör Batı toplumunun şükran ilahilerini söyledi.

O noktada, salonda bulunanlardan –ki bu benim makalemin sonucu olacaktır– bütün bu Marcuse eleştirmenlerinin onun haklı olduğunu kanıtladıklarına dikkat etmelerini rica ettim; çünkü onlar kendilerinin ne kadar da iyi bir şekilde çağdaş dünyanın aynı baskı ve şeyleşmesinde birleştiklerini gösterdikleri bir anda Paris'te, Avrupa' nın diğer büyük kentlerinde ve dünyada milyonlarca öğrenci Marcuse'ye yönelik alkışlarıyla ve coşkulu eylemleriyle, sanki onun modern toplum eleştirisi çoğunlukla haklı çıkmış, o kendi hareketlerine kuramsal bir boyut katmış gibi davranıyorlardı; halbuki o karamsarlığında ve kendisinin tek boyutlu insan kuramında, tüketim toplumunda hiçbir başkaldırı gücünün olmayacağı ve onun yenilenmeyeceği inancında yanılmıştı.

Hegel ve Tarihsellik Üstüne: Marcuse*



Robert B. Pippin

I

Yirminci yüzyılın Hegel, tarihsellik ve Eleştirel Kuram girişimi olarak bilinecek sorunlar demetiyle ilgili en önemli tartışmalarında Herbert Marcuse'nin erken dönem (1932) Hegel çalışması, *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Kuramı*[1] büyük ölçüde ihmâl edildi. Birçok açıdan bu ihmâl, *ilk bakışta* anlaşılabilirdir. İlkin, başlı başına Hegel bilgeliğine dair bir çalışma olduğundan kitap kabaca anakronik gözükür. Hegel'in bir "sistemi" veya "bilimi" veya "Mantık'ı" olmuş olabilir, ancak o kendi projesini, her türlü standart anlamda, kesinlikle bir "ontoloji" olarak düşünmedi ve (çok seyrek olarak) tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) kavramını kullanmış olmasına karşın, bu terim yalnız-

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* *The Philosophical Forum*, 1985, cilt 16, s. 180-206.

[1] İkinci baskıyı kullanıyorum, Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt: Klostermann, 1968). (Bu baskıda Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* başlığını değiştirmişti.)

ca Dilthey ve özellikle Heidegger'de[2] belirgin bir önem kazandı; ve Hegel için uygun yorumlayıcı bir terim olarak görünmemektedir. İkinci olarak, yirminci yüzyıl neo-Marksistlerinin birçoğunu Hegel'e yönelten meselelerin hiçbiri burada görünmemektedir, çalışmanın gerçekten vazgeçilebilir bir parça olduğu, "Eleştiri-öncesi" gençlik hali izlenimini uyandırmaktadır.[3] Öznellik sorunu, bilinç ve onun ideolojik sapmaları, Hegel'in yabancılaşmaya dair zengin felsefi tartışmaları, ne Hegel'in emeği içeren ancak onu aşan "tatmin" düşüncesi ne de onun insan etkinliğini ve "koşullarını" indirgemeci bir tavırdan ziyade hakiki diyalektik anlamda yorumlama teşebbüsü doğrudan ele alınmış değildir. Bunun yerine, "Bewegtheit" (olduğu kadarıyla "hareketlilik" şeklinde çevrilebilir), "yaşam", "Geschehen" ("oluşum" veya "olay") tartışmalarını ve "bilen hareketliliğin mutlak bilmenin hareketliliğine dönüşümü" gibi bölüm başlıklarını görüyoruz; tüm bu dediği dedik saçmalamalar, Marcuse'nin öğretmeni ve uzman neolojist Heidegger'in elini hatıra getirmektedir.

Elbette, sadece bu bariz anakronizme ve göze çarpan Heideggerci görünüşe kulak vermek ve sadece bu temel üzerinde çalışmayı Hegel üzerinde önemli bir yorum ya da Eleştirel Kuram'a bir katkı saymayıp reddetmek aptalca olacaktır. Unutulmamalıdır ki, Marcuse'nin Adorno sayesinde *Enstitü*'ye[4] katılmasını sağlayan bu kitaptı; ve tek başına tarihsel bağlantı, kişiyi onun Hegel'i tematik olarak ele almaya ve muhtemel "Eleştirel" statüsünü daha dikkatli sorgulamaya yöneltebilir. Daha esaslı olarak, kitaptaki en geniş meselelerin ("tarihselliğin" "ontolojik" bir kuramı) yalnızca Hegel'in akla yatkın bir boyutu olmayıp, aynı zamanda Marcuse'nin daha sonraki çalışmalarının tam anlaşılması ve değerlendirilebilmesi bakımından da çok önemli olduğunun gerçekten gösterilebileceğini düşünüyorum. Daha ileri gide-

---

[2] Tarihsellik kuramının gelişiminin ilgili tarihsel arka planı için bkz., *Briefwechsel Zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, der., Sigrid von der Schulenberg (Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1923).

[3] Böyle bir kuşku elbette Marcuse'nin otuzların ortasına doğru görüngübilimi ve Heidegger'i reddetmesiyle yoğunlaştı. Yine de, Hegel'in bu Heideggerci yorumunun en önemli tematik sonuçlarının geç dönem Marcuse'de önemli öğeler olarak devam ettiğini göstermeye çalışacağım.

[4] Bkz., Martin Jay, *Diyalektik İmgelem* (Boston Little Brown, 1973) s. 28-29.

rek, her ne kadar çok tutkulu ve karmaşık bir iddia olsa da, birilerinin Marcuse'nin burada ileri sürdüğü şeylerin birçok yönünün tarihselliğin temel kuramında (yani, tarihsel determinizm, *Weltanschauung –dünya görüşü–* görecelilikleri veya teleolojik ya da gelişmeci idealizmler gibi yaklaşımların aksine) karşımıza çıkabileceğini görmeye başlayabileceğini, dolayısıyla, eğer Eleştirel Kuram'ın kendi temelleri savunulacaksa, bununla karşılaşmak ve ilgilenmek gerektiğini düşünüyorum (Üstelik, bu yönlerin, Marcuse'nin Heideggerci dönemini anlama girişimlerinde şimdiye kadar doğru bir biçimde belirlenmediğini düşünüyorum).[5]

Kesinlikle kabul edilmelidir ki, Marcuse'nin yorumundaki birçok öğe ve bu yorumun onun daha sonraki çalışmalarıyla ve Eleştirel Kuram'la ilişkisi eksiktir; sıklıkla sadece imalı ve oldukça eksik, bazen de çok spekülatif ve hattâ kimi zaman da yalnızca dogmatik bir biçimde sunulmuştur. Ancak g iddia etmek istiyorum ki, burada işaret edilen yaklaşımın Adorno'nun çoğu kuramsal çalışmasının temel özelliği olan sezgi ve ince fikirlilik bakımından Hegel ve Heidegger'in düşünülmesi zor ve önemli söyleşilerine hasım görülebilecek koşutlukları bulunmaktadır ve Eleştirel ve yorumsamacı, post-Heideggerci tarih yaklaşımları arasında süren tartışmanın çağdaş yorumlarına uzanmaktadır.[6] Marcuse'nin çabası nihai olarak başarılı olamayabilir (bence olmaz), ancak daha fazla dikkatle bakmaya değer.

---

[5] Özellikle Alfred Schmidt'in makalesi, "Existential Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", *Antworten auf Marcuse* (Frankfurt, 1968), s. 17-48. Paul Piccone ve Alexander Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerean Marxism", *Telos*, cilt 6 (Sonbahar, 1970), s. 36-46'da en azından Heideggerci temaların geç dönem Marcuse'de sürdüğünü göstermeye çalışırlar, ancak onların tartışmaları yardımcı olamayacak kadar kısa (ve çok eksiktir) ve kendileri Marcuse'nin Heideggerciliği üzerindeki bariz Hegelci nitelikleri tamamen ihmâl ederler. Frankfurt Okulu'nun gelişiminde Hegel'in rolü üzerine bir çalışma bulunmaktadır; Friederich W. Schmidt, "Hegel in der Kritischen Theorie der 'Frankfurter Schule'", *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels:* Herausgegeben v. Oskar Negt (Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1971), s. 21-61. Yine de Schmidt, Hegel diyalektiğinin Horkheimer ve Adorno'da "radikalleşmesi"yle diyalektiğin Habermas'ta "indirgenmesi"ni karşılaştırmakla ilgilenir ve Marcuse'yi ele almayı ihmâl eder.

[6] Yani, Gadamer-Habermas anlaşmazlığı.

II

Hegel'in Ontolojisi'nin öncelikli amacı yorumlayıcı niteliktedir. Marcuse, Dilthey ve Heidegger tarafından ele alınan ve genişletilen tarihsellik kuramının (Geschichtlichkeit) gelişiminde Hegel'in rolünü göstermek ister. Kitabın sonuç kısmında bu amacı açıkça belirtir.

> Bununla, bizlerin, Hegel'in tarihsellik kuramını keşfettiği ve geliştirdiği bağlantıları, en azından bu bağlantıları tarihselliğin felsefi kuramının bugün dayandığı ön-kabuller olarak yeterince açık biçimde fark edilebilecek şekilde açığa çıkardığımıza inanıyoruz. Yukarıdaki yorum ileri sürülen ilk önermeyi, tarihselliğin ontolojik statü (*Seinscharaktaren*) sorununun Hegelci ontolojiyle karşılaşmayı gerektirdiğini haklı çıkarır.[7]

Bu parça, Marcuse'nin söz konusu tarihsellik kuramının ne olduğuyla ilgili düşüncesini açıkça ortaya koyar; o bir "ontolojidir" ve bu niteleme hemen birçok soruya yol açar. Bir dereceye kadar *Enstitü*'nün diğer üyelerinin aksine, kavramı serbestçe kullanmayı sürdürdüğünden dolayı (örneğin 1978'de Marx'ın "ontolojik temellerine" göndermede bulunuyordu), Marcuse'nin ontoloji kavramını nasıl kullandığını bilmeye ihtiyacımız var.[8]

Modern dönem öncesinde, ontolojideki (tek olmasa da) temel mesele "varlık *olarak* varlık"ın araştırılmasıydı. Bu inceleme şu veya bu olabilecek varlığın çözümlemesinden ayrıştırılmalı ve ilkesel olarak önvarsayımsız *arche*'nin daima herhangi bir varlığın anlayışında zaten varolduğu düşünülen yüksek genelliğe yönelik felsefi tırmanışı tamamlamalıydı. Ontolojik geleneğin daha az bilinen ancak çoğunlukla onun kadar önemli bir boyutunda, "varlığın kendisi"ne yönelik

---

[7] *Hegels Ontologie.* s. 363

[8] "Theory and Politics: A Discussion with Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubascz, and Telman Spengler," *Telos*, cilt 38 (Kış 1978-79). Bu yönelimin Marcuse'de başka esaslı kanıtları bulunur. Bkz., "Philosophy and Critical Theory" *Negations*, çev., Jeremy Shapiro (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 148-149, 152, 158. Ayrıca bkz., "The Foundation of Historical Materialism", *Studies in Critical Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1973) içinde yeniden basıldı; özellikle Marcuse'nin "insani özün tarihselliğini keşfetmeye" dair notu için bkz., s. 17 (ve bkz., *Hegels Ontologie*), s. 24, 29 vd.

böyle bir incelemenin yine çoğunlukla, varlıkların "temeli" sorusuna, yalnızca en yüksek genellik değil, aynı zamanda en aslî başlangıç veya kaynağın zirvesine, nihai haklılaştırıcı bir ilke arayışına bir yanıt olarak işlev gördüğü kabul edilmiştir (Bu yön, Platon'da görülür olmasına karşın, tabii ki en canlı şekilde, orada Varlık sorununun sıklıkla "en yüksek Varlık" sorunu anlamına geldiği teolojik gelenektedir).

Anlayacağınız bu geleneğin tarihi oldukça zengin ve özetlenmek için de çok karmaşıktır. Zaten büyük ölçüde Aristoteles tarafından ele alındığından, burada şunu söylemek yeterlidir; bu gelenek, Descartes'ın "epistemolojik dönüşü"yle ve özellikle Kant'la birlikte gerçekten tamamıyla sona ermiştir ve Marcuse tarafından müracaat edilen ontoloji kavramı bu değildir. "Varlığın kendini" tanımlama ihtimali ona göre, dogmatik geleneğin ve entelektüel sezgiciliğin Kantçı eleştirisini ve buna denk gelen Kantçı ve Kantçılık-sonrası öznellik ve yapı kuramlarını sürdürmek demek değildir.[9]

Ancak, Marcuse açıkçası bir bilgi veya öznellik kuramı, üretim, veya en yüksek ilke olarak "Kavram" lehine o kavramı terk etmemiştir.[10] Doğrusu, her ne kadar *Hegel'in Ontolojisi*'nde ontolojinin anlamı üzerine bağımsız bir tartışma yapılmasa da, Marcuse, hemen her yerde Heidegger'in oldukça gelenek-dışı ontoloji yorumuna dayandığını ortaya koyar.[11] Giriş paragrafında, tarih sorununun ontolojik boyutlarını açıklarken şöyle yazar:

---

[9] "Ontoloji"nin Hegel-sonrası gelenek açısından ilgili kullanımları da var elbette. Bkz., Carol Gould, *Marx's Social Ontology* (Cambridge: MIT Press, 1978). Bu makalede araştırılan bakış açısından, Gould'un ve ona benzeyen diğerlerinin yaklaşımına yöneltilebilecek soru, Kant-öncesi türden tanıdık sorunlarıyla "Naturontologie" geleneğine geri dönmeksizin, Marcuse'nin etkinlik, yapı ve tarih ontolojisindeki çıkmazdan kaçınıp kaçınamayacağıdır.

[10] Aslında Marcuse, bir "metodoloji" veya Kantçı "Kategorienlehre" olarak gördüğü Hegel'in *Mantık*'ının her türlü görüşünü açıkça reddetmektedir. Buna rağmen, çalışmayı bir ontoloji olarak görmenin yöneltilen metodolojik sorunları tutarlı biçimde yanıtlayıp yamtlayamayacağı takip eden kısımlarda ele alınacaktır.

[11] Heidegger'e olan borç en açık şekilde s. 36, 42 ve 218'de ifade edilir. Elbette, burada ve diğer taraflarda bariz bir şekilde öznelci yönelimi reddeden Kehre-sonrası Heidegger'den değil, *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'inden söz ediyorum.

> Tarihsellik, tarihi "tarih" olarak belirleyen ve onu (sözgelimi "doğa" ve "ekonomi"den) ayıran şeyin adıdır. Tarihsellik biz bir şey söylediğimiz zaman neyi amaçladığımızın anlamına işaret eder: o tarihseldir –tarihsellik bunun anlamına 'dır' şeklinde işaret eder: Tarihsel olan varlığın anlamı (*den Seinsinn des Geschichtlichen*).[12]

İşte *Sinn* ve *Seinsinn*'e yapılan bu gönderme, çalışmanın Heideggerci yönelimini açığa vurur. Aslında, bu yönelim kitabın yaklaşımına o kadar yerleşmiştir ki, onu tam olarak çekip çıkarmak zordur; ve bu, aynı dönemde yazılan "Beiträage zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus"[13] ve "Über Konkrete Philosophie"[14] başlıklı metodolojik makalelerde daha fazla göze çarpar. Ancak, *Hegel'in Ontolojisi*'nin ayrıntılarında Heideggerci varsayımlar öne çıkar ve aşağıdaki gibi ifade edilebilir.

İlk olarak Marcuse, varlık sorununun basitçe "Oradaki nedir?" şeklinde ortaya konamayacağını kabul ederek Heidegger'in görüngübilimsel yönelimini izler. Daha ziyade, yukarıdaki alıntının belirgin hale getirmeye başladığı üzere, Varlık sorunu veya herhangi bir varlığın sorunu, varlığın "anlamı" sorunudur ki, bu da sorunun, Varlığın kendisi için bir mesele olduğu ve bir anlamının bulunduğu bir varlığın "ufku" dâhilinde ortaya atılmasını gerektirir. Nihai olarak, Heidegger'deki Varlık sorusunu ("*Dasein*"ın veya insanın Varlık'la ilişkisi sorusunu) bu yolla sorgulamak başlıca ontolojik sorunsal olarak *Dasein*'ın "varoluşçu analitiği"ne götürür. *Hegel'in Ontolojisi*'nde, benzer bir yönelim Marcuse'yi Varlık sorununu Hegel'deki "Leben" kavramı –Marcuse'nin oldukça serbest yorumlayarak Heideggerci *Existenz* gibi ele aldığı bir kavram– bağlamında ortaya atmaya sürükler. İkinci olarak, Marcuse, Heidegger'le birlikte, ontolojik ve varlıksal meseleler arasında bir farklılık öngörür ve herhangi bir tekil varlıkla bir ilişkinin zaten daima Varlığa yönelmeyi varsaydığını düşünür; bu yönelme, orada her varlığın "ne ise o olduğu" "dünya"nın temel parçasıdır. *Hegel'in Ontolojisi*'nde, Heidegger'in ontolojisinin bu boyutu Marcuse'yi kitabının ilk kısmını ağırlıklı olarak Hegel'in

---

[12] *Hegels Ontologie*, s. 1.

[13] *Philosophische Hefte*, 1 (Temmuz, 1928) içinde, s. 45-68.

[14] Herbert Marcuse, *Philosophie und Revolution*, Bd. I (Berlin, 1967) içinde, s. 143-189.

Mantık'ına ayırmaya zorlar; kendisi orada Hegel'in "temel" ontolojik yöneliminin sunulduğunu ve savunulduğunu ileri sürer.

Bütün bunlar elbette hâlâ olabildiğince giriş niteliğindedir ve soyuttur. Bu noktada, Marcuse'nin ontoloji kavramını kullanışının Heidegger'in şu tartışmasını takip ettiği söylenebilir: "Varlığın anlamı"nın a priori sorgulanması zorunlu olarak herhangi bir incelemede dünyaya yönelik belli insani ilgileri varsayar; kendinde Varlık sorunu yalnızca (veya "ilksel olarak") bu dünyaya referansla ("*Dasein*" için bir mesele olarak) "bir meseledir" veya "anlama sahiptir" ve bu "temel ontoloji" "olgulara", doğaya, "varlıklara" veya herhangi bir *Seinde*'ye başvurularak çözülemez; çünkü Varlık odur ki, onun sayesinde herhangi bir "varlıksal" boyut ne ise, o olarak anlaşılabilir. Yine de Marcuse'nin yaklaşımını, bu Heideggerciliğin izin verdiğinden daha açık biçimde anlamak için, onun Hegel'de esas olarak bir tarihsellik kuramı, nihayetinde de insan yaşamının "tarihselliği" biçiminde bir "Varlık kuramı"nın bulunduğu iddiasını daha ayrıntılı ele almamız gerekir. İnsan varlığının bu şekilde tarif edilmesi, insani şeylerin daha sonra herhangi bir şekilde anlaşılması bakımından kesin gereklidir.

Burada sular daha da derinleşir, çünkü Marcuse'nin terminolojisi tamamen açıklamayı düşündüğü Hegelci ve Heideggerci bağlamda kalır. Bu terminolojiyle ilgili en dikkat çekici sorun tarihsellik kavramının Hegel'e taşınmasıdır. En geniş anlamda tarihsellik, tarihsel geçmişin bugün üzerine sürekli etkisinin olduğu düşüncesidir (Heidegger'in iddia ettiği üzere, geçmişin bugün üzerine "yayılmasıdır") ve bu etki nedensel bir etki olarak görülemez. Yani tarihsellik, olaylar arasındaki ilişkilerin "bilimsel" bir kuramı olarak anlaşılamaz ve kesinlikle nedensel bir kuram değildir; çünkü tarihsellik tezi, tarihin "içinde" birbirini etkileyen "ayrı" olayların bulunmadığıdır. Bir olay, yalnızca kendi geçmişiyle ilişki içinde olan şeydir.

Gördüğümüz üzere, *Hegel'in Ontolojisi*'ndeki tarihsellik teriminin resmî tanımı basitçe "tarihi, tarih olarak oluşturan ve çerçevesini çizen şeydir... O, 'tarihsel'in varlık tarzıdır."[15] Şimdi, Marcuse, Hegel'in tüm Varlığı bir oluşum veya olay, *Geschehen* olarak gördüğünü düşündüğünden böyle bir inceleme konusu kitapta çok geniş aralıklı bazı ontolojik tartışmalara yol açar. Ve tabii ki, bütün bunlar oldukça geneldir. En azından hiç kimse insanların bir tarihe sahip ol-

---

[15] *Hegels Ontologie*, s. 1.

duğunu ve bugünü anlamaya çalışırken geçmiş olguları anlamanın önemli olduğunu inkâr etmeyecektir. Ancak tarihsellik tezi bu tür basmakalıp lafların imâ ettiğinden çok daha radikaldir. Bu radikallik daha sonraki bir parçada görülür, orada Marcuse, Hegel'in *Mantık*'ındaki sonluluk kavramını tartışır ve onaylayarak şöyle der:

> Bundan sonra, Hegel tamamen yeni bir boyuta doğru ilerledi: Varlıkların evrensel tarihselliğine. O, böylece tarihselliğin ilk temel yorumu için yolu açtı. Sınırlı varlıkların oluşumu (*Geschehen*) bir şekilde önceden belirlenmiş veya belirsiz bir amaca yol almak değildir; genel olarak... dan ...ya oluşum değil ancak saf olarak kendi içinde oluşumdur. O varlığa içkindir. *Sonlu varlıkların tarihi yoktur, onlar tarihlerdir* (vurgu bana ait).[16]

Böylece, insan "dünyası"ndaki bir şey, baştan aşağı tarihsel bir olgu olmadan, sözgelimi "tekelci geç kapitalizm" olamaz; onun her türlü varlığı, onu bazı tarihsel hikâyelere katar, ki bu tarihsel hikâyeler olmaksızın o bugün olduğu gibi olamaz. Elbette, sırf tarihi tarihsellikten ayırdığı zaman bile iddianın radikal doğası hâlâ dışlanmış olmaz. Söylediğimiz bir şey, o şeyin ne olduğunun bileşik öğesi olarak değil, sadece kullanılan tanımın geçici niteliği sayesinde doğru olabilir. Aynı şekilde, birini yetişkin olarak nitelemenin zorunlu olarak geçici bir referansı gerektirdiğini ancak felsefi olarak dünyayı sarsan bir şeylerle sonuçlanır gibi görünmediğini tartışabiliriz. Ontolojik açıdan önemli olan, tekelci kapitalizmin –üretici ve tüketici güçler kümesi vb.– alternatif tanımlarının bu yaşam biçiminin ne olacağını bizlere anlatabileceğinin reddedilmesidir. Herhangi bir kimse bu iddiayı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kendisinin varoluşçu analitiğinin "önceliği"ni ortaya koymaya çalıştığı gibi, aynı şekilde, bu alternatif tanımların ya olgunun ne olduğunu tanımlamadığını ya da öyle olsa bile, bunu birçok yolla tarihsellik boyutlarını varsayarak yaptıklarını göstererek ortaya koymaya çalışır. Marcuse burada öyle bir kanıtlamaya ayrıntılı olarak girişmez; ancak bu dönemin diğer çalışmalarında onun aklındakinin ne olduğunu gösteren bazı örnekler bulunmaktadır. Belki en açık olanı, kendisinin 1931 tarihli "Diyalektik Sorunu Üstüne"de bir şeyin "fabrika" olduğunu anladığımızda ondan ne an-

---

[16] *a.g.e.*, s. 63.

ladığımızı açıklamasıdır.[17] Aslında bu noktada *Hegel'in Ontolojisi*'nde, Marcuse'nin bu savı tartışması bayağı geniş kapsamlı olmasına ve bu bazen tüm "Varlığa" dair oldukça genel bir savı içermesine karşın, bu makalede daha önceden ortaya koyduğu savdan belirgin bir farklılaşmanın söz konusu olmadığını belirtmekte yarar vardır:

> Yalnızca insan varlığı ve *Dasein*'ın kendi varlığıyla oluşan, yaratılan ve hareket ettirilen tüm nesneler kendi varlıklarına göre tarihseldirler.[18]

Buna karşın, Marcuse'nin savının tam kapsamı, eğer onun kendi denklemlerine bu kadar yakın durulursa, yine gerektiği gibi değerlendirilemeyecektir. Yalnızca birkaç parçanın doğrudan ortaya koyduğu üzere, Marcuse'nin iddiası Hegel'in kendisinin kendi tarihsellik tezinin radikalliğini tamamen anlamadığıdır (sayfa 5'te Marcuse, bu tezin "unausdrücklish" sunulduğunu söyler). Marcuse, *Mantık Bilimi*nde Varlığın (insan varoluşundaki Varlığın anlamının) *zorunlu olarak* tarihsel olduğu ve bu tür belirli bir anlamın süregiden öz-dönüşüm hattâ öz-yadsıma sürecinde daima sadece bir an (moment) olduğu savını ortaya çıkarmayı umduğunu itiraf eder. Daha önce aktarılan parçanın gösterdiği üzere, eğer Hegel değişim, gelişme, yadsıma ve bunun gibilerini nihai *tamamlanma* bağlamında anlıyorsa, ki buna göre tarihin kendisi yenilgiye uğramış olur, o zaman bu, Hegel' in kendi kuramını yanlış anladığı anlamına gelir.[19] Hegel'deki tarihsellik tezinin ontolojik olduğunu ileri sürmek neredeyse bu iddiayı inkâr etmek demektir; bu, varoluşun geçici insan sonluluğunun bir sonucu olarak, yalnızca "geçici" veya "tarihsel" bağlı, kendini-dönüştürücü veya tatminsiz olmadığını ileri sürmektir. Böylece aynı şekilde, Marcuse'nin tarihten ziyade tarihsellikte ("*tarihselleştiren*" insanın daimi niteliği) ve hattâ aynı nedenlerle *Bewegung*'dan ziyade kaba saba *Beweghei*t'te ısrar eden terminolojik serbestliği benimsemesidir.

---

[17] Herbert Marcuse, "On the Problem of the Dialectic", çev., Mortan Schoolman ve Duncan Smith, *Telos*, cilt 27 (Bahar, 1976), s. 19-20.

[18] *a.g.e.*, s. 21. Ayrıca bkz., *Hegels Ontologie*, s. 200.

[19] *Hegels Ontologie*, s. 166, 168, 337.

Şimdi, sürekli bu "tarihin tarihselleşmesi"nin (Schmidt'in ifadesinden yararlanacak olursak, *Vergeschichtlichung der Geschichte*)[20] neden gerçekleştiğini ve üstelik Marcuse'nin düşündüğü şekilde neden gerçekleştiğini henüz görmedik. Ancak bu yaklaşımın Eleştirel Kuram girişimi açısından potansiyel önemini görmek zaten mümkün. Ne de olsa *Enstitü* üyeleri için Hegel'deki büyük sorun onun "özdeşlik" kuramıydı; tarih ancak onun kuramındaki (belirgin bir biçimde) bertaraf edilemez olumlu andı, ki orada özne ve nesneyi Mutlak Bilgi'de uzlaştırmaya yönelik kesintisiz ve gittikçe başarı kazanan bir çaba olarak anlaşılabileceği ileri sürülüyordu. Marcuse'nin iddia ettiği şey yalnızca Hegel'in bu özdeşliğin *terimlerini* (sınıfsal veya toplumsal bir özneden ziyade, oldukça idealist bir özne görüşüyle diyelim) veya onun zamanını (bu "hâlâ" gerçekleşmemişti) yanlış tanımladığı değildi; her ikisi de Marksist eleştiriye yakındır. O, böyle bir uzlaşmanın gerçekleşmeyeceğini ve varoluşun kendi "varlığı" içinde uzlaştırılamaz veya tarihsel olduğunu gösterecek kaynakların Hegel'de bulunacağını iddia ediyordu.

Bir kez bütünüyle ortaya konduktan sonra, bu savın hangi yönlerinin Marcuse'nin sonraki çalışmaları bakımından ilgili olduğunu kısaca göreceğiz. Burada, bütün bunların gerçekte Hegel'in aykırı bir yorumu olduğunu[21] ve buna karşı hem yorumsal hem de felsefi itirazların yükseltilebileceğini kabul etmeliyiz. Ancak şimdi bunun sırf anakronik olmadığını, radikal bir doğrultuda bile olsa, hakiki bir Hegelci eğilim geliştirdiğini kısaca kaydetmek önemlidir. Aslında herhangi bir kişi, Marcuse'nin ontolojik boyut olarak adlandırdığı şeyin

---

[20] *History and Structure*, çev., Jeffrey Hart (Cambridge: MIT Press, 1981)' den. Schmidt'in bu kitaptaki yaklaşımıyla ilgili tartışmam için aşağıya bkz., dn. 42. Bu tür ifadelerin kaynağı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki "geçiciliğin geçicileşmesi" değerlendirmesidir.

[21] Marcuse'nin çekinmeden kabul ettiği bir nokta. Bkz., *Hegels Ontologie,* s. 47 ve 126. Genelde, Marcuse'nin Hegel'i değerlendirmesinin filolojik doğruluğuyla burada ilgilenmeyeceğim. Benim buradaki ilgim, Marcuse'nin konumuyla ilgili yorumun ne söylediğidir, bu yüzden şimdilik Marcuse'nin tarihsel Hegel'i ele alışında sorunlu gördüğüm yönleri ihmâl edeceğim. Marcuse'nin görüşündeki bazı filolojik sorunlara kısa bir değini için bkz., Michael Theunissen'in tartışması, *Die Verwirklichung der Vernunft: Zur Theorie-Praxis Diskussion im Anschluss on Hegel, Philosophische Rundschau,* Beihert 6 (Tübingen: Mohr, 1970). Ayrıca bkz., dn. 42 ve 75.

Hegel'in (post-Hegelci düşüncede çoğunlukla ihmâl edilen) yalnızca "öz, özne değil" fakat aynı zamanda "özne de öz olmalıdır" şeklindeki ünlü ısrarında mevcut olduğunu söyleyebilir; bu ısrarla, insani öznellik alanı, ister (Kant'ta olduğu gibi) epistemolojik açıdan, ister (Fichte'te olduğu gibi) pratik açıdan olsun "ideal" ayrı bir "sonlu" alan olarak kalmaz; tersine o, nihai olarak kendisini "sonsuz", "bütün" veya Varlığın kendisi olarak kavrar. Bu bağlamda, Marcuse'nin yorumlayıcı radikalliği de görülebilir. Marcuse, eğer bu hakiki varoluşu onun "oluş"undan ayrı veya yalnızca o oluşun sonucu olarak ele alırsak, Hegel'in girişiminin özünün yanlış kavranmış olacağını ileri sürer. Bu "öz" Marcuse'ye göre, oluşun kendisidir, onun kaynağı veya sonucu değil.

III

Kuşkusuz, bizler bu nitelemelerde hâlâ terminolojik belirsizlik sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz; ve Hegelci Marcuse'nin yaklaşımının nasıl olduğunu değerlendirmek için durumu yeterince aydınlatmak kendiliğinden ve kendi içinde başlıca bir görev sayılabilir. Ancak yine, onun konumunun yeterince açık olduğunu, böylece potansiyel öneminin daha ileri boyutlarda görülebileceğini sanıyorum. Bu yaklaşım, belirtildiği üzere, Hegel'deki (muhtemelen Hegelci öncüller üzerinde) "yapıcı" veya "olumlu" eğilimlerin radikal bir biçimde önemini azaltmakla kalmaz, aynı zamanda Marcuse'nin tam Eleştirel Kuramının ve onun (veya onların) Marx'ı kendilerine mâl etmelerinin birçok öğesi için bir temel de oluşturur. Örneğin (Horkheimer ve Marcuse'nin yaptığı gibi)[22] "geleneksel" kuramı "eleştirel" kuramdan ayıran şeyin sonrakinin kendi "tarihsel koşulları"na daima özen göstermesi ve onunla birleşmesi olduğunu ileri sürmek şimdilerde ne "tarihsel göreceliliğin" ne de "determinizmin" iddiası olarak görülebilir. İlki değildir, çünkü Marcuse'nin tarihselliğe dair ontolojik tezi bize "kapalı", yalnızca kendi (belki geri alınamaz) tarihsel varsayımlar kapsamında anlaşılabilir bir geçmiş tarihsel çağın olabileceğini reddeder. Her "geçmiş" yalnızca bugüne yayılmış bir şekilde; yalnızca tarihsel

---

[22] Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory* (New York: Seabury Press, 1972) içinde; ve Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *a.g.e.*

öznenin "tarihselleştirici" etkinliği ve hatırlamasıyla *varolur*. "İçinde" ayrılabilir öğeler olarak öznelerin belirlendiği ve hareket ettiği bir çağın da olabileceğini aynı şekilde reddeder. Bu türden bütün *Weltanschauung* felsefeler, ironik olarak, özneleri bu kadar önemli görülen bir tarihten koparır, bunun yerine, *onları* kendi yarattıkları ve sürdürdükleri tarihsel bakış açısının kurbanlarına çevirir.[23] Bu, sonuncusu ("determinizm") değildir, çünkü kendiliğinden, kendisinin açıkladığı düşünülen tarihsel bütünlükten kopabilecek hiçbir gelişme yasası olamaz; o da tarihsel *explicans* olduğu kadar, aynı zamanda *explicandum*'dur. Böylece anti-bilimsel Marksizmden –yalnızca burjuva toplumda üretim araçlarının üretim ilişkilerine ve kültüre hâkim olduğu ve belirlediği, ancak bunu "ebediyen" yapmadıkları[24]– sakınmak biçiminde sıklıkla duyulan her türlü savunma, Marcuse'nin burada savunduğu gibi bir teze dayanmak zorundadır. Yani böyle bir iddiayı tamamen savunmakla, birisi kapıları diğer bir iddiaya, belki daha kapsayıcı sosyo-ekonomik veya doğal bir açıklama modeline açık tutmak değil, böyle bir tarihsel girişimin olabilirliğini reddetmek istiyordur. Dahası, bu kitapta açıkça görülen yönelim Marcuse'nin bugün yaratılan belirli "ütopyacı" ihtimallere neden bu kadar güçlü bir şekilde ağırlık verdiğini ve neden bu kadar sistematik olmayan (veya "özellikle tarihsel") bir biçimde ilerlediğini daha belirgin bir hale getirir. Nihayet, aynı zamanda bu, tarihin tarih-dışı, dışsal ve bu kadar "insan"-üstü "temelini" reddederek, tarihteki tüm öğelerin tarihselliğinde ısrar ederek, Marcuse'nin çalışmasının su götürmez ahlâki başvurusunu değerlendirmeye yardımcı olur. Bu çalışma tarihin muhtemel özneleri olarak daima *insani* muhatapları kabul eder; bu

---

[23] "Tarihselliği" "tarihselcilik"ten ayıran klasik noktalar için bkz., Heidegger, *Being and Time*, çev., I. Macquarrie ve E. Robinson (New York: Harper and Row, 1962), kısım 76; ve H. G. Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury, 1975), s. 204. Daha karmaşık tarihselciler Ranke ve daha sonra Rothaker gibi kişiliklerdir ancak pozitivizm ve göreceliliğin harmanlanmış dikkat çeken bir tarihselcisi Marcuse'nin *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press. 1960), s. 360 vd.'da kendisine saldırdığı F. S. Stahl' ın kişiliğinde görülebilir. Dilthey meselesine dair Michael Ermath'ın faydalı kitabına bkz., *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

[24] Marcuse'nin *Reason and Revolution, a.g.e.*, s. 317'de tartıştığı üzere. Ayrıca bkz., A. Schmidt, *History and Structure, a.g.e.*

kabul, burada gelişen tarihsel'in varlığının açıklanmasındaki birçok öğeye dayanır.

Ancak Marcuse'nin konumunun, onun karşılaştığı büyük potansiyel sorunları görmeye başlamak için yeterince belli olduğu da doğrudur. Sıklıkla duyulan ancak en iyi biçimde Alfred Schmidt tarafından ifade edilen böyle bir sorunun göz önüne alınması Marcuse'nin kuramının başlıca diğer önemli öğelerine yönelmemize yardımcı olabilir.

Schmidt'in ("Existential Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse"de ortaya konan)[25] itirazı yalnızca *Hegel' in Ontolojisi*'nden önce yazılan Heidegger ve görüngübilimin Hegel' den daha mühim rol oynadığı makalelere yoğunlaşmasından kaynaklanır. Esas olarak Schmidt, Karl Löwith'in Heidegger'e yönelttiği itirazı benimser[26] ve onu Marcuse'ye uygular, buna göre Heidegger, Dilthey'ın tarih anlayışı düzeyinin bile aşağısına geri çekilmiştir ve yalnızca "boş bir tarih metafiziği" üretmiştir.[27] (Marcuse'nin önceki makalelerinde ortak olan) Devrimci bir "*Grundsituation*"dan veya "hakiki karar"dan hiç söz edilmemesi somutluk eksikliğini ve aslında somut tarihsel koşullarla ilgili herhangi bir mülâhazanın tarihsel durumun bir *eleştirisiyle* birleştirilmesindeki kuramsal yetersizliği gizler. Schmidt, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki tüm önemli keşiflerinin, onların eleştirel gücünü kaybetmeksizin, *Daseinformen* veya *Existenzbedingungen*'le birleştirilemeyeceğini ayrıntılı olarak tartışır; nihai olarak Marksizmi görüngübilim ile hattâ varoluşçu görüngübilim ile bir araya getirecek hiçbir yol yoktur: "Kapitalist sistemin çağdaş düzeyinin tarihsel-siyasal ihtiyaçları, eğer onlar *Existenz*'in bir krizi için ön-plandaki bir olguya indirgenirse, diyalektik olarak anlaşılır mı?"[28] Tarihsellik tezi, muhtemel tarihsel eyleme bakışla izlendiği zaman, "hakiki" sayılan şeye dair alçakça bir anlam belirsizliğiyle birlikte saçma bir Heideggerci "hakiki" karar görüşüne izin verir yalnızca.

Bu tür eleştiriler, elbette, Adorno okuyucusuna tanıdıktır ve aslında çoğunlukla, kendisinin Heidegger'den kopuşunu açıklarken Mar-

---

[25] Bkz., dn. 5.
[26] A. Schmidt, "Existential Ontologie...", *a.g.e.*, s. 22.
[27] *a.g.e.*, s. 23.
[28] *a.g.e.*, s. 35.

cuse'nin kendisi tarafından dillendirilmiştir.[29] Ve bunlar ciddi, zarar verici itirazlardır. Biricik soru şudur: Bunlar *Hegel'in Ontolojisi*'nde Marcuse'nin yaptığı şeyle ilgili midir ve bu girişim tarihsellik tezini korumak için, "içerik sorunu"nu çözerken, daha başarılı bir yol hazırlamaya yardımcı olur mu? Bu tür kapsamlı soruları yanıtlamak zordur ve çalışmanın ve Marcuse'nin daha sonraki kitaplarına daha ayrıntılı bakmayı gerektirir. Buna rağmen Marcuse'nin benimsediği yaklaşımda gördüklerimizden, Schmidt'in kendi sorularını ortaya koyuş biçimiyle ilgili, doğrudan Marcuse'nin kuramının "eleştirel" boyutuna götüren ilk zorluğu göstermek mümkündür. Schmidt, yalnızca felsefi Almancada mümkün olan yoğun ifadelerden birinde, Marcuse'nin Heidegger'i kullanmasındaki sorunun, kendisinin yaklaşımını "tarihsel olarak içerikleştirme"nin (*geschichtlich zu verinhalthichen*) bir yolunu bulmak olduğunu ileri sürer.[30] Yine de, bir "içeriği" "dâhil etmek" düşüncesi bana öyle görünüyor ki, *Hegel'in Ontolojisi*'nin perspektifiyle, kendisine dair bazı sorulara yol açan bir bakış açısını imâ etmektedir. O, maddi koşulların çözümlenmesi temelinde hareket eden tarihsel bir özneyi (veya toplumsal özneyi hattâ sınıfı) akla getirir sanki bu koşullar (*Inhalt*) bir şekilde, basitçe, toplumsal gelişme kuramı veya türsel-varlık ya da benzeri bir şeylerle mücehhez öyle bir özne ile karşılaşırmış gibi. Bu anlayış daha sonra, o koşulların ve kuramın bir biçimde belirli, tarihsel, etkin, öz-yorumlayıcı özneden "kopmuş" veya en azından ondan bağımsız anlaşılabileceğini ileri sürer. Ve söylenecek şeylerden biri, *Hegel'in Ontolojisi*'nden önce Marcuse'nin "maddiliğin" kendi kendine "*Leben*"in kendini dönüştüren ve böylece "tarihselleştiren" sürecinin bir parçası olarak nasıl anlaşılacağını anlamanın bir yolunu bulamadığıdır. Bunun karşısında duran bir diğeri, Marcuse'nin yaklaşımını "olgusal" içerik ve tarihsel aktörün kendine özgü bir ikiliği olarak görmektir. İkinci durumda, Marcuse'nin tarihselliğe (onun ontolojik statüsüne) yönelik iddiasının radikalliği ayrıntılı olarak açıklanmadı. Sadece, şeylere bakmanın alternatif bir yolu önerildi. Dahası, *Hegel'in Ontolojisi*'nde birinci zorluğun, öyle kabul edildiğinde, yalnızca Marcuse'

[29] Örneğin şu mülâkata bkz., "Heidegger's Politics: Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, cilt 6 (Kış, 1977), s. 25-40.

[30] A. Schmidt, "Existential Ontologie...", *a.g.e.*, s. 40.

nin çözmeye çalıştığı sorun olduğunu gösteren sayısız gösterge bulunmaktadır; ve bizim ihtiyacımız olan, *Leben*'i ve onun "esas" içeriğini anlama girişimine yönelmektir.

IV

Hegel'in Ontolojisi'nde Marcuse'nin yöntemi analitik olmaktan ziyade açıklayıcı ve spekülatif olmasına karşın, kendisinin oldukça ayrıntılı olarak sunduğu kuramsal konumu savunmaya çalışır. Esasında bu savunma, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bakış açısıyla yola çıkar ve daha sonra Hegel'in Kant'ı kendine mâl etmesinin ve ona yönelik eleştirilerinin birbiriyle bağlantılı birçok parçasını sunmak ve desteklemekle devam eder. Bu savunmanın merkezi, yalnızca tüm tarihsellik kuramı açısından belirleyici değil aynı zamanda Schmidt'e yanıt olabilecek bir konumdur. Kimi nihai veya temel düzeyde insan varoluşunun daimi tarihselliğine dair yukarıdaki iddiayı neden kabul etmek zorunda olduğumuzu açıkça bilmeye ihtiyacımız vardır; bu tezin boyutları ve sonuçları nasıl bir temele dayanmaktadır? Ve tarihsel etkinliğin "kaynağı"yla ilgili böyle bir temel değerlendirmeyle, Marcuse'nin herhangi bir tarihsel yadsınmayı nasıl anlamamız gerektiği konusundaki değerlendirmesini bulabilecek kabiliyete sahip olmalıyız; soyut bir "kararcı" konuma tekrar saplanmaktan kaçınmak için oradan kaynakları çıkarmalıyız. Tüm tarihsellik tezinin zaten herhangi bir kaynak arayışında tarihsel-üstü veya -öncesi temele başvuruyu sorunlu kılmakta yeterince radikal olduğunu biliyoruz: Öz-sakınım mücadelesi, varoluş araçlarının üretimi, yabancılaşmanın üstesinden gelme ihtiyacı veya hattâ, Kojève'in eşit derecede Heideggerci Hegel okumasında olduğu gibi, tanınmak için ölümle mücadele. Marcuse'nin hesaplamasında, bu konumun bir karşılığı gibi, incelememizi gerçek tarihe yönlendirecek ve böylece bizim, Marcuse'nin bu kadar belirleyici bulduğu "hareketliliğin" (*Bewegtheit*) kaynağını anlayacağımız bir şeyler var mıdır?

Bu soruyu yanıtlamaya yönelik, kitabın iki bölümünün başlıca iddialarına karşılık düşen temelde bağlantılı iki girişim bulunmaktadır. İlk kısımda Marcuse, çok çeşitli insan etkinliğinin, "kişisel-dışsallaşma" (*Selbstentaüsserung*) ve "kişisel-içselleşme"nin (*Selbsterinnerung*) *sürekli* değişmesi, bir yanda farklılaşma, yabancılaşma ve üretim, diğer yanda özdeşleşme, uzlaşma ve kendine gelme haricinde

neden akılla kavranabilir olmayabileceğini açıklamak için *Mantık Bilimi*'nin yaklaşımını kullanmaya çalışır. Bu açıklama içinde, açıkça Marcuse'yi saf Heideggerci yaklaşımdan ayırmaya koyulan bir düşüncenin –Hegel'in "öz" (*Wesen*) doktrinini kabul eden– bir savunması bulunur. Bu kavramla, gelişen bazı tarihsel bütüne yönelik sırf öznel veya tesadüfî bir tepkiyi, nesnel bir tepkiden veya onun daha sık söylemeye başladığı gibi geçmişin gerçekten "serbestçe" kullanılmasından ayrıştırabilmeyi ister. Vurgunun *Leben* kavramı üzerinde yoğunlaştığı çalışmanın ikinci kısmında, Hegel'in ön hazırlıklarını ve "gerçek" (*wirkliche*) insan tarihinin yapısının ayrıntılarını ele alışını kendine mâl eder. Ondan sonra, bu ayrıntıların kendiliğinden insan yaşamının kaçınılmaz tarihsel "varlığını" daha fazla somut bir biçimde nasıl kuracağını ve sergileyeceğini göstermeye çalışır.

Açıkçası, Schmidt'in itirazına bakmanın bir yolu, bunun insani varlığın tarihinde *hakiki* bir öz-dönüşümü sağlayan şeyin, sırf tesadüfî (veya "varlıksal") değişime karşın (ontolojik düzeyde) şu âna kadar gelişmiş bir açıklamasının yapılmamış olmasından kaynaklandığını görmektir. Sözgelimi Fransız Devrimi'ni, Stoacılığı, ampirisizmi veya Güzel Ruhu küçük taşralı seçimlerden, zihinsel yorgunluktan, hevesten veya ayrıksı ahlâk kuramından ayrıştırmak için geçmişin bugün boyunca yayılmasını, yani "tarihsel" *olanı* belirleyebilme kabiliyetine sahip olmamız gerekir. Böyle bir değerlendirme olmaksızın, Marcuse'nin yaklaşımındaki tehlikenin paradoksal olarak Schmidt'in ileri sürdüğü şeyin tam karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Cesaretle kendi kendisini yaratan, içerikten "yoksun" bir özne yerine, keyfî, tarihsel bir içeriğin bir tür çılgın totalleşmesi ile karşılaşırız. Herhangi bir öznenin her yönü veya öznenin kişisel anlayışı veya kararı rastlantısal olarak birbirini takip eden "ruhun" anlık "biçimi" ne benzer; "özne"nin bireysel olarak tanımlanamamasına veya bir şeylere daha az karar verebilmesine yol açan, bireylerdeki, toplumlardaki veya çağlardaki bir tür tanımlanamaz kararsızlık. Ve bu Marcuse'nin açıkça fark ettiği bir sorundur. Bir noktada Marcuse, bunu kendi yorumunun *Leitfrage*'si olarak adlandırır: "Eşanlı olarak olumsuzluğa, sürekli diğer-varlığa çöken bu hareketlilik (*Bewegtheit*) varlığın herhangi bir birliğini nasıl oluşturur ve sürdürür?"[31] Gene de daha önceden, Marcuse'nin kendisi Jena dönemi *Mantık*'ın "mutlak

[31] *Hegels Ontologie*, s. 205.

huzursuzluk"la (*absolute Unruhe*) ilgili iddiasından olumlu biçimde bahsetmekle ve sürekli Hegel'in "mutlak" olumsuzlukla ilgili ifadelerinin altını çizmekle ve kabul etmekle bu sorunu üretmişti.[32]

Üstelik bu sorunun, olduğu haliyle neden geliştiğini zaten gördük (Bkz., yukarıda s. 63'ten aktarılan parça). Marcuse, "Ruhun hareketliliğinin hiçbir tahrik ve hiçbir amaç gerektirmediği"[33] konusunda alenen ısrar eder. Gerçek diyalektik, belirli bir değişim kuramının sürdürülmesini zorlaştıran ve konumu yukarıda resmedilen anarşik (veya birilerinin "Foucaultcu" radikal bir "diğeri olma" kuramı diyebileceği) duruma itmekle tehdit eden tam da tarihin "sonu"na böyle bir muhtemel başvurunun yapılmamış olmasıdır. Çünkü bir yaşam biçiminin, pratiğin veya toplumsal kurumun diyalektik çözümlenmesi o olgunun her türlü "olumlu" değerlendirmesini reddetmeyi varsayar; olgunun ne olduğu yalnızca ne olmadığı, ne olmuş olduğu, kesin olarak ne olabileceği ile ilişki içindedir.[34] Açıkçası o zaman herhangi birinin *onun* "doğru olanağı"nı (ve böylece onun iki-boyutluluğunu) nasıl kurduğu herhangi bir diyalektik girişim için yaşamsaldır ve onun geleneksel yorumlarında, hem Hegelci hem de Marksist kuramda böyle bir belirleme, eğer olanaklılığın bu temel/ tesadüfî betimlemesi yapılacaksa, bütün olarak insan tarihinin seyrine başvurmak zorundadır. Bu tür bir varsayımsal tamamlanma (bilgelik, sınıfsızlık veya mutluluk) hem dönüşümün ve yadsınmanın ("erken" bir aşamanın doyurucu olmayan eksikliğinin) zorunluluğunu açıklar hem de hangi değişikliklerin görüngübilimin tarihteki rolünün "asıl" boyutlarına katkıda bulunduğunu açıklamaya izin verir. Nihayet, Marcuse'nin yaklaşımının neden böyle planlanmış bir son noktaya izin vermeyeceğini de görmüş olduk. Doğrusu, eğer tarihsellik varoluşun ontolojik bir niteliği ise, eğer insan yalnızca bu "hareketlilik" ise, o zaman "tarihin sonu" bir tamamlanma olarak değil, ancak insanlık-dışı bir değişmezlik veya ölüm, en azından insanın kendisinin ideolojik bir sapması gibi görülebilir. Daha belirgin biçimde, bu nihai tarihsel amacın üzerinde planlanacağı hiçbir tarih-dışı temel olamaz. Böyle bir tasarım her zaman yalnızca bireysel kabiliyetlerin, toplumsal imkânların ve tarihsel olarak belirli bir bakış açısının başarılarının

---

32 *a.g.e.*, s. 68, 166, 321.

33 *a.g.e.*, s. 337-338.

34 Bkz., *Reason and Revolution*, *a.g.e.*, s. x.

uzantısı olabilir. Kişinin üzerinde ütopyacı spekülasyonlarını temellendireceği tek "insan doğası" tarihsel olarak varolan insandır ve böylece, bu türden hiçbir spekülasyon "esas" ve "tesadüfî" olanakların ondan ayrıştırılabileceği "mutlak" bir ölçüt olarak hizmet göremez.

Gene de Schmidt tarafından kullanılan makalelerin aksine Marcuse, bu gibi Heideggerci sonluluk ifadelerinin tartışmayı sona erdirmesine veya hattâ onu tamamen belirlemesine izin vermez. Baştan başa tüm insani girişimlerde daima süregiden bir "farklılık", çözülme, "*Entzweiung*" ve nihai olarak kendini-yadsıma süreci bulunurken, aynı zamanda bu tür etkinliklerin ürünleriyle birleşme, bütünleşme, içselleşme ve özdeşleşme ânının olduğunu göstermeye çalışmıştır. *Hegel'in Ontolojisi* boyunca birçok farklı bağlamda, bu muhtemel "kişisel-içselleştirme"yi tarihsellikteki "esas" sürekliliğin neye mâl olduğunu anlamanın bir yolu olarak tutar. Herhangi bir tarihsel dönemin çoklu olabilirliklerinde esas olan öznelerin o dönemin "bütünlüğü"nü kendi tarihsel yapımı olarak ne ölçüde kavrayabildiği ve kavradığıdır ve böylece etkin bir şekilde özne rolü *üstlenip* üstlenmedikleridir. Öz-bilince yardımcı olan ve bu muhtemel "özgür" öznelliği somutlaştıran eylemlerin, felsefelerin ve kurumların insan "*Bewegtheit*"ının esas veya "gerçek" tarihsel öğeleri olduğu söylenebilir.[35]

Kuşkusuz, bu hâlâ taslaktır ve her ne kadar sürekli, tarihteki somut "birleşmenin" ve belirli "bütünlüğün" rolüne göndermede bulunsa da Marcuse, kitap boyunca hayli soyut bir düzeyde kalır. Kendisinin savının öncülünü tekrar hatırlayalım:

> Varlıkların sırf gerçekliği veya olumluluğu (*Ansichsein*) hiçbir zaman ve hiçbir yerde bu şeylerin gerçek varlığını (o gerçekte her ne ise) oluşturmaz ve aynı şekilde, hiçbir zaman o varlıkların ontolojik birliğini ve doğruluğunu da.[36]

Bu görüşe göre, yalnızca böyle bir bütünlüğün tarihsel niteliğini, onun insan faaliyetindeki kaynağını ve somut olanaklılığını anlamakla böyle bir görünümün "özü" kurulabilir, hattâ burada Marcuse'nin yaşam biçimlerinin "iki-boyutluluğu" olarak adlandırdığı şey kurulur. Dolayısıyla, bu "öz" burada ve 1936 tarihli "Öz Kavramı" başlıklı makalede, bir tür Aristotelesçi anakronik bir düşünce olarak değil,

---

[35] Marcuse bu şekilde ifade eder: *Hegels Ontologie*, s. 351, 354, 361.
[36] *a.g.e.*, s. 121.

baştan başa tarihsel bir kategori olarak anlaşılmalıdır.[37] Şimdi, bütünlüğün bu hatırlanan özünün tarihsel bir kavram olarak düşünülmesinin ne anlama geldiğinin tam bir savunması, Marcuse'nin yaşamın kimi tarihsel biçimlerinin özünün bütün bir tarihsel görünümler dizisinin birbiriyle bağlantı birliği olarak anlaşılabileceği, bir kültürün dininin, üretim tarzının, felsefesinin, hukukunun vb. bütün olarak, diğerinin ne olduğunu, her birinin insan faaliyetinin birer varlıksal yönü olarak aydınlattığı bir bağlamda değerlendirebileceği ve herhangi bir kısmın tikel kavranışınm değil, ancak bu bütünün aslında o yaşam biçimi olduğu konusunda ısrar etmesine dayanır. Ve bu anlayacağınız geniş ve tartışmalı bir konudur; ona daha sonra döneceğim. Burayla ilgili tek nokta, Marcuse'nin "özün" böyle bir hatırlamada yeniden kazanılması düşüncesinin, ki bu düşünce onu Heidegger' den ayırır, kendisinin kitapta baştan sona tartıştığı tarihsellik bağlamında anlaşılması gerektiğidir. Böylece, Marcuse öz düşüncesinin "felsefedeki öze yönelik geleneksel anlayışa başvurulmaksızın"[38] anlaşılması gerektiğini yazar: "Öz doktrini, 'şu âna dek ulaşılmış' mevcut bir nitelik olarak, varlıkların tarihselliği keşfinin kendine *Mantık'* ta temel bir sığınak bulduğu esaslı ve sistematik yerdir."[39] Bu tür bir hatırlamanın gelecek dönüşümler için gerekli olanakları, bazı evrensel gelişim yasaları bağlamında değil, sadece somut olarak ve bazı yaşam biçimlerinin bütünlüğü bağlamında açığa çıkarabilecek bir anlama geldiği kabul edilir. Veya:

> Olanaklar aslında her zaman zaten gerçektir. Belirli bir kişi olarak olabileceğim her şey zaten buradadır, mistik bir belirlenme anlamında değil, ancak kendim ve mevcut birçok durum arasındaki

---

[37] Herbert Marcuse, "The Concept of Essence", çev., Jeremy Shapiro, *Negations,* s. 70'de. Bu makale Marcuse'nin, Dilthey ve Heidegger'de gördüğü soyutluk ve görecelilik anlamı olmaksızın, tarihsellik kavramını nasıl kendine uyarlamak istediğini göstermesi bakımından önemlidir. Kendisinin "soyut tarihsellik" üstüne görüşleri için bkz., s. 78. Yine de, göreceğimiz üzere, tarihsel öz görüşünden çıkarmaya çalıştığı şeylerle gerçekte sonuçlananlar iki farklı şeydir.

[38] *Hegels Ontologie,* s. 77.

[39] *a.g.e.,* s. 79.

> somut ilişkilerde, ondan dolayı ve onun bağlamında, kendim için mümkün olan (varlık, ç.n.) olurum.[40]

Gene, bu tür iddialar en azından gerçek veya esas tarihselliğin ne olduğunu anlamanın bir yolunu gösterir ve Marcuse'nin konumunu Schmidt'in "boş metafiziğine" düşmekten korur. Marcuse'nin aklında tarihselliğin ontolojik görünümleri ve sırf bir tarihsel değişim arasında bir ayrım, bir şey varmış gibi gözükür; bu, o tarihselliğin sadece bazı doğal veya mekanik gizemleştirmesinin ve baskılanmasının bir devamı olan tarihsel bütünlük ve etkinliğe dönük insani yazarlığın kısmen iyileştirilmesine ve korunmasına izin veren etkinlikler arasındaki bir ayrım üstüne temellenir. Aslında, kitabın sonuna doğru "Mutlak Bilgi" hakkında kendi olağandışı yorumunu yaptığında, bunun Marcuse'nin aklındaki şey olduğu giderek açıklık kazanır.

> Tarihselliğin gizli zorunluluğu, Mutlak Bilgi bakış açısından, ruhun şeffaf özgürlüğüdür; ruh bilir ki, tarihte *ona* hiçbir şey olamaz, o (ruh) tarihte yalnızca kendi kendisiyle birlikte kalır ve böylece kendisinin tarihte oluşmasına *izin verir* (vurgu bana ait).[41]

Kuşkusuz, bu tür ifadeleri metafor ve soyutlamalar yoluyla yalın bir şekilde görmek ve tam olarak söyleneni belirlemek hâlâ mümkündür. Ancak bu imgesel düzeyde bile, potansiyel birçok sorunla yüzleşmek önemlidir. Çünkü bir defa, Marcuse bu olumlu ânı veya ölçütü, kendisinin sıklıkla Hegel'e atfettiği hatayı işlemeksizin sunmaya çalışıyor: "Tarihin" bu öz-bilinçli "gerçekleşmesi"ni aklın bir ânı olarak görmek ve tarihin kendisinden "kaçınmak". "Esas" insan özgürlüğünün gelişmesi, tamamlanmış bir an, orada insan özgürlüğünün mükemmel "özdeşlik" içinde *elde edildiği* vb. tarihin sonu değildir. Bu yalnızca öznenin tarihi kendisinin olarak geri kazanmasıdır; böyle bir özgürlükle uyumlu bir yaşam biçimini yalnızca başlatan (aslında, öncelikle mümkün kılan) bir geri kazanma girişimidir. Gene de bu ifadeyle bile, kendisinden korku duyulan Hegelci Mutlak ânın tamamen dışarıda bırakılmadığını görebiliriz. Tarihin gerçekleşmesi *kendiliğinden*, insan ruhunun sürekli "tarihselleştirdiği" şeylerden biri değildir. Bu katı soyutlama düzeyinde bile, çözülen ve çözüldüğünü kendiliğinden bilen "tarihin muamması"dır. O en azından insan öz-

---

[40] *a.g.e.*, s. 106.
[41] *a.g.e.*, s. 354.

gürlüğünün olanaklılığınm elde edilmesidir ve öyle bir edinmedir ki, *tüm* insani öz-bilincin tarihsel niteliğinin kaçınılmazlığına yönelik ileri sürülen ontolojik iddialarla sert bir biçimde uyumsuz gözükür.[42]

Ancak daha önemlisi, bizler hem bu sapmanın hem de bu özgürleşmenin belirli yolları konusunda hâlâ çok az şey biliyoruz. "Kişisel-dışsallaşma" ve "farklılaşma" vb. konusunda söylenen çok şey var ancak dışsallaşmanın veya hatırlamanın *türü*, bağlamı ve sonuçları vb. konusundaysa o kadar az ki. Üstelik, gördüğümüz üzere Marcuse, tarihsellik tezinin yalnızca, insan praksisinde yabancılaşmanın ve özdeşleşmenin "mantıksal" zorunluluğunu, böyle bir praksisin, bu terimler dışında anlaşılmasının olanaksızlığını göstermekle kurulacağına inanmaz. *Leben*'in kendisinin, kendi varlığında "tarihsel" olduğu ve olmak zorunda olduğu görülebilir. Ve Marcuse'nin bu yönü de ayrı bir tartışma gerektirir.

---

[42] Bkz., Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie* (Berlin: de Gruyter, 1969), s. 29, 31. Schmidt'ten belirgin bir biçimde bahsettiğimden dolayı, burada sözü edilen sorunun Schmidt'in kendi çalışmalarında, özellikle yakın zamanlarda çevrilen *History and Structure, a.g.e.*'de önemli bir sorun olmaya devam ettiğine de değinmeliyim. O çalışmada Schmidt, Marx üzerine Althusser'inki gibi "yapısalcı", "anti-hümanist", "anti-tarihsel" yorumları eleştirmeye çalışır. O, Althusser' in *Kapital*'i bağımsız bilimsel bir inceleme (*Forschung*) olarak yanlış algıladığını, halbuki onun kapitalist toplumun kendi "kavramsallığının" bir "sunumu" (*Darstellung*) olarak görülmesi gerektiğini, onun en yüksek, en eksiksiz kendinde-anlaşılan *Kapital*'in Marx'ın Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni, kendinde-anlamanın tarihsel biçimini Hegel'in kendisinin "sunması"nı "ikinci kez" kendine uyarlayışını temsil ettiğini ileri sürer (Özellikle bkz., s. 16, 34, 38, 64, 105 ve tarihsellik ve Eleştirel Kuram üstüne açıklama, s. 79). Ancak bu yaklaşım Marcuse'de ortaya çıkan sorundan çok daha radikal bir zorluğa yol açar. Böyle bir yaklaşım kendiliğinden herhangi bir tarihsellik kuramını dışlar (*Mantık* ve *Kapital*'in üst-düzey bir değerlendirilmesinin kendisi, kendinde-anlama örneği olarak "sunulamaz"). Ancak eğer öyle değilse, bu "üst-mantığı" tarihsellik talebinin içeriğiyle uzlaştırmakta sorunlarla karşılaşılacağı tahmin edilebilir. Üstelik, *Hegel'in Ontolojisi*'nde zaten görmüş olduğumuz üzere Marcuse, "öz", "totalite" ve "Mutlak Bilgi" konusunda, kendisinin "hümanist" konumunun Schmidt tarafından ifade edildiği gibi, bu sorunun Gramsci'den daha fazla farkındadır. "Aklın çıkmaz"larından sakınmaya çalışan bir Hegel yorumu için benim şu çalışmama bkz., "Hegel's Phenomenological Criticism", *Man and World*, cilt 8 (1975), s. 296-314.

V

Özellikle bu bağlamda Marcuse, tarihi yürüten bir tür "varoluşsal gereksinime" başvuruyor göründüğü için, çoğunlukla bu daha önce ele alınan tarih-dışı veya antropolojik namzetleri çağrıştırır. Örneğin, hakiki kişisel-özdeşleşme veya kişisel-ilişki kurma (*sich verhalten*) girişimlerinde bir "eksiklik"ten (*Mangel*)[43], Marcuse'nin kendisinin en Hegelci veya "idealist" anlarında sadece "açıklanma"yı gerektiren basit bir "belirsizlik" (*Dunkelheit*) olarak işaret ettiği[44] eksiklikten söz edilmektedir. Daha sonra Marcuse, varoluşun "yetersizliği"ne (*Mangelhaftigkeit*), "doğru tamamlanmış birlik ve özdeşliğin" yokluğuna (*Fehlen*) göndermede bulunur.[45]

Marcuse, bu varoluşçu "eksikliği" açıklamak için Hegel'in bazı erken teolojik yazılarına döner ve Hegel'in bu eksikliğin doğasını açıklayan *Leben*'le ilgili devam eden tasarımlarının izlerini sürmeye çalışır. Böyle yapmakla, bu hesaplamalarda işlev gören "birlik" ve "farklılığın" soyut kategorilerini hâlâ vurgulamasına karşın Marcuse, tarihsellik kavramının bu "formel" belirlenimlerinin "yetersiz"[46] olduğunu kendisi vurgulamaya başlar; eğer tamamen savunulacaksa, kavram kendi "doğru gerçekliği" (*wahre Wirklichkeit*)[47] içinde görülmek zorundadır. Bu yönde ilerlemekle, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde ele aldığı insanın, kendi-bilincinde rasyonelliğin, giderek daha belirli olan öğeleri konusuna yoğunlaşır (Yani, Marcuse, *Görüngübilimi*'nin bu tarihsel etkinliği somut Batı tarihinde sergileyen altıncı bölümüne değil, dördüncü ve beşinci bölümündeki yapısal çözümlemeye yoğunlaşır. Bu farklılık birazdan göreceğiz, Marcuse' nin konumundaki hayatî belirsizliğin bir kanıtını oluşturur). Bu değerlendirmenin çoğu Hegelci "yakın yaşam", öteki-varlıkla ilişki (*Anderssein*), olumsuzluk, öz-bilinç, öteki öz-bilinçle ilişki, arzu ve tanıma kategorilerinin açıklamasına yakın durur. Ancak bu yorum Marcuse'nin, kendi konumuyla uyumlu olarak, bir şekilde somut insan varoluşu veya "yaşamı"na dair bu "doğrular"ın, kendisinin genel

---

[43] *Hegels Ontologie*, s. 123.

[44] *a.g.e.*

[45] *a.g.e.*, s. 253.

[46] *a.g.e.*, s. 208.

[47] *a.g.e.*, s. 212.

ontolojisinin zemini veya temeli olduğu izleniminden kaçınmaya çalıştığını ortaya koyuyor. Örneğin, "arzu" (*Begierde*) üzerine yorum yaptığında, onu "fiziksel bir eylem değil, kişinin varlığa karşı ilk duruşu, olmanın bir yolu..."[48] biçiminde niteler ve insani arzunun yaşamın "diğer-varlıkta-kendine-gelmesi"ni (*Zusichselbstkommen im Anderssein*) haklılaştırmaya ve açıklamaya yardımcı *olmadığını* göstermeye çalışır, ancak onun açıklamasındaki tüm terimlerin aydınlığa kavuşturduğu üzere, durumun tam da diğer türlü olduğu düşünülür, "doğru gerçeklik" arayışının garip bir sonucu (veya oldukça soyut "ontolojik" boyut tamamen onun önceliğini elinde tutar). Aslında Marcuse bu olağandışı metodolojik iddiasına doğrudan kendisi neden olur[49] ve edim, iş ve "*Die Sache selbst*"in sözde somut kategorilerinin çözümlenmesi boyunca ona göndermede bulunmayı sürdürür. Benzer ve oldukça tutarlı şekilde, insani "tarihselleştirme"nin yapısal niteliklerinin eleştirel ve "hakikaten" dönüştürücü bir bakış açısını nasıl kuracağını gösterme noktasına tekrar ulaştığında, tekrar tarihselliğin kendi aydınlatıcılığına işaret eder; tarihsellik unutulduğunda veya bir yaşam biçimi kısmen ya da tamamen doğal veya zorunlu olarak görüldüğünde ve ideolojik olarak baskılandığında ortaya çıkan insan özgürlüğünün "şeyleşme"sine ve çarpıtılmasına yalnızca ve kendisinin aydınlatmasının tek başına direneceğini ileri sürer.

Aynı şekilde, Marcuse olumlama boyutunu, iki-boyutluluğu ve bu yolla "özgürlüğün" pozitif bir kavramını sürdürmeye çalışırken, burada tarihselliğin ontolojik doğası üzerindeki sabit ısrarı bu itki için sürekli sorunlar üretir. İlkin, bu tür olumlayıcı itkiler Mutlak veya tarihsel olmayan bilgi anlarını yeniden kurma eğilimi gösterir ki bu, onun tüm kuramının çökmesi demektir. İkinci olarak, (Marcuse'nin *Görüngübilimi*'nin altıncı bölümünü yorumlamayı dışarıda bıraktığı göz önünde tutulursa) hangi kurum ve eylemlerin ve neden kendisinin bilinçli tarihselliği ile uyumlu olacağı konusunda hiçbir kanıta sahip değiliz. Şimdi tekrar, kendisinin daha geniş iddiaları dikkate alınınca, böyle bir ağzı sıkılık anlaşılabilir. Böyle bir olumlayıcı ânın ayrıntıları somut bağlamlara "dayanmalıdır". Ancak bu tür sorunlara *in concreto* karar vermek için burada herhangi bir çerçeve bulmak hâlâ zor görünmektedir. Üçüncüsü, bu sorunların bir sonucu olarak, Mar-

---

[48] *a.g.e.*, s. 276.
[49] *a.g.e.*, s. 283.

cuse kendisini tamamen farklı bir yöne, kendisinin insan sonluluğu ve tarihiyle ilgili radikal görüşlerini terk etmeye ve tarihselliğin süregiden sürecinde diğer bir an olmayan, potansiyel bir hakiki aşkınlığa sürüklenmiş hissetmektedir.[50] Bu tür çıkmazlar ve bu tür eğilimler Marcuse'nin daha sonraki çalışmaları için belirleyici olduğunu düşündüğüm sorunun formüle edilmesine yardımcı olur: Marcuse tarihsellik kuramının radikal öğelerini (onun ontolojik yönelimini) terk mi etmiştir, eğer öyle ise kendisi, kendi hazırladığı bu terk edişe yöneltilen itirazları yanıtlayacak bir yol hazırlamış mıdır? Yoksa Marcuse onu elinde bulundurup onunla uyumlu daha somut ve eleştirel bir çözümleme geliştirecek bir yol mu aramaktadır? Belki böyle bir soruya yanıt aramaya başlanacak en iyi yer onun Hegel'i ikinci kez önemli ölçüde ele aldığı *Us ve Devrim*'dir.

VI

Birazdan göreceğimiz gibi, bu çalışmada Marcuse'nin Hegel anlayışında ve kısmen *Hegel'in Ontolojisi*'nde savunduğu Heideggerci tarih yorumunda önemli değişiklikler görülür. Özellikle, Marcuse felsefenin yetersizliğinde ve eksikliğinde ısrar eder, toplumsal kuramın önceliğini savunur ve materyalizm konusuna daha fazla dikkatini yoğunlaştırır. *Us ve Devrim*'in dokuz yıl önce savunulan konumun birçok belirleyici öğesini hâlâ koruduğu da açıktır. En açıkçası, Marcuse'nin Hegel'de korumak ve savunmak istediği şey onun sisteminde "olumsuzluğa", düşünce ve eylemin varsayımsal pozitif gerçekliği reddetme ve dönüştürme "gücü"ne merkezî bir yer verilmesi ve böyle bir gerçekliğin, bu olanaklılıkla ilişki haricinde anlaşılmasının olanaksızlığıydı. Bu doğrultuda, *Us ve Devrim*'de Marcuse, gene Hegel düşüncesindeki bu yadsıyıcı potansiyeli bastırmak veya yenmek eğilimindeki her yönü reddeder, ki bunun kesin sonucu "*Bewegtheit*"tır. *Hegel'in Ontolojisi*'nde Marcuse, Hegel'in tarihteki nihai, aşkın, "mutlak" an görüşünü kendisinin Hegel'de keşfettiğine inandığı ontolojik iddialar ile uyumsuz olarak reddetmişti. Benzer şekilde bu çalışmada, Hegel'in nihai "rasyonel sentezi"ni de reddeder; *Hukuk Felsefesi* ve *Tarih Felsefesi*'nin en fazla diyalektik olmayan ve Hegel'

---

[50] Hattâ, daha fazla geleneksel bir ontoloji, "Naturontologie". Ayrıca bkz., dn. 75.

in sisteminin en az savunulabilir kısımları olduğu suçlamasını yineler ve tekrar vurgular ki, "Hegel'in şaşırtıcı ve kesin tarihin sona erdiği ilânında çıplak bir gerçeklik vardır. Ancak, kendisi tarihin değil bir sınıfın cenaze törenini ilân eder."[51]

İkincisi, her ne kadar şimdi tamamen onaylanmamış olsa da, açıkça Heideggerci bir yönelimi kullanmayı sürdürmüş birkaç parça bulunmaktadır. Hegel'in girişiminin erken bir açıklamasında Marcuse, Hegelci ontolojiyi *Sein* ve *Seindes* arasındaki Heideggerci ayrım bağlamında yorumlamak için hiç duraksamaz (Hegel'in konumunun bu ayrımı "imâ ettiğini" söyler yalnızca).[52] Üstelik, Marx'ın ekonomik çözümlemesinin bilimsel görüşünü reddederken, Marksist kategorileri "insan varoluşu için belirleyici faktörler" olarak yorumlayarak ve yine özen göstermeden ve savunmadan metne Heideggerci dönem açısından yaşamsal olan "*Daseinsformen*" ve "*Existenzbestimmungen*" kavramlarını dâhil ederek daha önceki biçime tekrar geri döner.[53]

Ancak bu süreklilik bakımından en önemlisi, Hegel'de, Marx'ta ve herhangi bir hakiki diyalektik kuramdaki *temel* öncül olarak tarihsellik veya "tarihsel olanın varlığı" üstündeki vurgudur. Marcuse, ilk defa kendisinin Hegel'in "idealizm"iyle ilgili anlayışını ifade ettiği zaman, bu temel iddia ve onun anlamıyla ilgili kendisinin daha önceki görüşlerinin yankısı bellidir.

> Şayet, şeylerin varlığı onların varoluş durumlarından ziyade kendilerinin dönüşümünde içerilmişse, onların sahip oldukları çoklu durumlar, onların biçimleri ve içerikleri ne olursa olsun, kapsamlı bir sürecin anlarından başka bir şey değillerdir ve yalnızca bu sürecin bütünlüğü içinde vardırlar. Böylece onlar ideal bir doğayı haizdir ve onların felsefi yorumu idealizm olmak zorundadır.[54]

Bu iddianın boyutlarının ve sonuçlarının daha başka çağrışımları çalışmanın her yerinde (özellikle *Mantık Bilimi*'nin yorumunda) belirgindir. Marcuse, yine orada şunu vurgular: "... *Mantık* ve sistemin diğer kısımları ve hepsinden öte diyalektik yöntemin çağrıştırdıkları

---

[51] *Reason and Revolution*, s. 227.
[52] *a.g.e.*, s. 40.
[53] *a.g.e.*, s. 274.
[54] *a.g.e.*, s. 138.

arasındaki içsel bağlantı tüm zamansızlık düşüncesini yok eder."[55] Ve "Akıl onun zaman tarafından etkilenen bütün özüdür, çünkü o yalnızca tarihin geçici sürecinde varolur."[56] Kitabın ikinci Önsöz'ünde Marcuse, "olgular dünyasını onun içsel yetersizlikleri bağlamında" çözümlemek için diyalektik düşünceyi över ve tüm olguların nasıl "sürekli bir biçimde geçmişi bugüne çevirdiğini" ve "diyalektik çözümlemenin nihai olarak tarihsel çözümleme eğilimi gösterdiğini"[57] açıklamaya devam eder. Üstelik, o bütünde gelişen çelişkileri anlamanın bir yolu olarak bazı tarihsel yaşam biçimlerinin "bütünlüğü" veya tümü üstüne sürekli fark edilebilir bir vurgu bulunmaktadır.

> Dünya sabit bir benzemezlikler karmaşası olarak kalmamalıdır. Karşıtlıkların altını çizen birlik, görevi karşıtlıkları uzlaştırmak ve onları gerçek bir birlikte "özümsemek" olan akıl tarafından kavranmalı ve gerçekleştirilmelidir. Aklın görevinin başarılması aynı zamanda insanın toplumsal ilişkilerindeki kayıp birliğin de onarılmasını gerektirir.[58]

Bu parçayla birlikte, aleni bir şekilde daha önceki bu "kayıp birliği" daha somut olarak anlama sorununa dönmüş oluruz ve burada yine, *Us ve Devrim*'de daha önceki yanıt ve soruların birçoğu yeniden yüzeye çıkar. Önsöz'de Marcuse, "Tüm olgular bileni olduğu kadar yapanı da cisimlendirir; onlar sürekli geçmişi geleceğe çevirir. Nesneler böylece kendilerinin tüm yapısında öznelliği 'içerir'"[59] diyerek benzer bir yanıt için zemin hazırlamıştır. Biraz sonra, tarihin 'gelişmesini' anlamak için bu konumun sonuçlarını ortaya koyduğu zaman, daha önce duyduğumuz bir iddiada bulunur. Marcuse (sabit "potansiyellikten" "gerçekliğe") tarihsel gelişimle ilgili organik görüşü reddederek, bunun aksine "en yüksek gelişmenin, yalnızca öz-bilincin *tüm süreç üzerinde hâkimiyet kurduğu* zaman ulaşılmış olacağını"[60] vurgular (italikler bana ait). Bu, varlığın tarihselliğiyle uyumlu tek gelişme düşüncesinin tarihselliğin kendini gerçekleştirmesine ve o ger-

---

[55] *a.g.e.*, s. 224.
[56] *a.g.e.*
[57] *a.g.e.*, s. x.
[58] *a.g.e.*, s. 45.
[59] *a.g.e.*, s. viii.
[60] *a.g.e.*, s. 238.

çekleşmedeki failin öz-bilinçli öznelliğine yönelik *Hegel'in Ontolojisi'* nin iddiasını tekrarlıyor gibi gözükür. Tam olarak bu, "Özgürlük ve mutluluğun gerçekleşmesi, orada ilgili bireylerin kendi yaşamlarının örgütlenmesini belirleyeceği bir düzenin kurulmasını gerektirir"[61] ifadesiyle anlatmak istediği şeydir. Bu parçadan hemen sonra Marcuse, bu gerçekleşmeden sonra, yalnızca "Bundan sonrası insanın özgürleştirici faaliyetinin görevidir" diyerek, tarihin içeriği üzerine daha fazla spekülasyonda bulunmayı reddeder.[62]

Böyle bir "özgürleştirici faaliyetin" tarihsel olarak belirli niteliğine (onu spekülatif olarak çıkarsamanın olanaksızlığına) duyulan bu "saygı" böyle adlandırılabilir, aynı şekilde Marcuse'nin Marx yorumuna ve "materyalizm" meselesine, yani daha önceki konumun parçaları arasında bir çatlamayı akla getiren bir meseleye bile uzanır. Çünkü Marcuse yalnızca Marx'ın ekonomik kuramının tarihsel bakış açısını uyarlamaz, aynı zamanda "diyalektiğin" kendisinin ve onun üzerine temellendiği tüm olumsuzluk hesabının genel bir kuram olmadığı konusundaki ısrarını sürdürür; yukarıda gösterilen noktayı tekrar eder: "Bir kez insanlık kendi gelişmesinin bilinçli öznesi olduktan sonra, onun tarihi artık tarih-öncesi aşamalara uygulanan biçimlerde resmedilemez."[63] Ve böyle bir iddia yalnızca Marcuse'nin tarihsellik anlayışının sürekliliğini ve onun kökensel rolünü açığa çıkarmaz, aynı zamanda o konumdan kaynaklanan sorunların birçoğunun hâlâ *Us ve Devrim*'de mevcut olduğunu gösterir.

Yani Marcuse, şimdi daha önce yapmış olduğundan daha doğrudan ve merkezî olarak tarihsel etkinliğin gelişme veya öz-dönüşümün bir türü olarak kavranamayacağı, onun esasında insan "mutluluğu" için mücadele etmeyi gerektirdiği ve mücadelenin kendi belirleyici parçası olarak toplumsal örgütlenmeyi ve emeği gerektirdiği konusunda ısrar ediyor olsa da, bu mutluluğun içeriğiyle ilgili herhangi bir özel görüş tasarlamaya istekli görünmez. Ve umuyorum ki daha açık hale geliyordur, bu kararsızlığın nedeni tarihe tarih-dışı, evrensel, ütopyacı "amaç" atfetmenin olanaksızlığına (buna "ontolojik" bir olanaksızlık demenin yine de adil olacağını düşünüyorum) duyulan bir inancın sürmesidir. Kesinlikle, tarihin tamamlanması veya sona

---

61 *a.g.e.*, s. 317-318.
62 *a.g.e.*, s. 322.
63 *a.g.e.*, s. 316.

ermesi gibi bir şey olan bu mutlulukla (öznenin tarihsel sürece hükmetmesi) ilgili burada verdiği kısa göstergeleri bile göz önüne almaz. Marcuse şöyle yazar:

> ... 'zorunluluk alanı'yla mücadele insanın kendi 'gerçek tarihi' aşamasına geçmesiyle birlikte sürecektir ve olumsuzluk ve çelişki yok olmayacaktır. Yine de toplum bu mücadelenin özgür öznesi olduğunda, sonrakiyle tamamen farklı biçimlerde mücadele edilecektir.[64]

Gerçi, daha önceki tartışmamızın gösterdiği üzere: (a) bu başarının, tarih anlaşılmaya başlandıkça, tarihin kendi "mücadelesi"nin kesin bir "bitiş noktası" olduğu belli olmaktadır ve aynı şekilde, bu başarıyı *simpliciter* insan mutluluğu olarak değil fakat ruhun belirli bir "tarihsel" görünümü olarak değerlendirmek tarihsellik teziyle daha tutarlı gözükmektedir; ve (b) Marcuse'nin sağladığı terimlerde, "mücadele", "olumsuzluk" ve "çelişki"nin bu yeni biçimlerinin, onun seyrindeki bir değişmeden ziyade, insan tarihinin kesin bir dönüşümü olarak değerlendirmek gerektiğinin nedenini görmek zordur. Toparlayacak olursak, daha önceki gibi Marcuse, yine zorunlu nedenlerle her iki yöne, yeniden yapılandırılmış idealist olmayan "Mutlak"a doğru ve kendisinin tarihsellik tezinin radikalliğini korumaya doğru sürüklenmiş görünmektedir.

Gene de bu noktada, onun konumunu tamamen bu kuramsal terimler çerçevesinde ele almak Marcuse'ye açıkça haksızlık olacaktır. Unutulmamalıdır ki, bizlere *bugünün*, tarihsel mücadelenin "özgür öznesi" olma ihtimalini açığa vuran ve mevcut bağlamda *onun* özellikle ne anlama geldiğini gösteren somut tarihsel çözümleme örnekleri olarak düşündüğü şeyleri bıraktı.

VII

Marcuse için tarihsel öznelerin özgürleşmesindeki can alıcı öğe, baştan sona açık ki, o öznelerin belirli bir yaşam biçiminin *tüm* öğelerini, "bütünlüğü"nü, bu öğelerin esasında o öznelliğin ürünleri veya ifadeleri olarak, yeniden ele geçirme kabiliyetidir.

---

[64] *a.g.e.*, s. 316-317.

En azından, onlar, bu önceliği *mevcut* çağda üstlenmektedir. Çünkü bu çağda, toplumsal öznelliğin içinde kendisini tarihin gerçek öznesi olarak "gerçekleştirmek" için en önemli hattâ belirleyici görünen duyarlılık boyutudur. Tutku, tatmin, haz, mutluluk vb. şeylerin metalara dönüşmesi ve çağdaş kurumların özneler ve onların kendi duyumsal varlıkları arasındaki yabancılaşmayı bastırmada neredeyse tamamen başarılı olmaları Marcuse'nin kendi tarihsellik kuramının somut uzantılarının en açık biçimde görüleceği bağlamdır.

Ve açıkçası o çözümlemeye burada hiçbir haklı değerlendirmede bulunulamaz. Ancak, her ne kadar kısaca da olsa, yukarıda gelişen sorunların bu çok iyi bilinen çalışmalarda nasıl farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünü görmek ve böylece Marcuse'nin girişimindeki tarihselliğin temel sorununu sonuçta özetlemek mümkündür.

Belli bir anlamda, *Eros ve Uygarlık*'ın temel tezi burada söylenenlerin çoğunu destekler. Freud'un meta-psikolojisinin Marcuse'ye bu kadar çekici gelen yönlerinden biri, uygarlık ve bastırmanın temel "diyalektiği"yle ilgili tarihsel açıklamasıdır. Tarihsel olarak başarılmış bir sonuç olarak genel bastırma ve toplumsal istikrar düşüncesi gerçekliği kendi terimleriyle düşünmeyi olanaksız kılar ve onu tarihsel olarak ödenen bedel bağlamında, "baskılananın geri dönüşü" bağlamında değerlendirmeyi talep eder. Aslında Marcuse, Freud'un yeterince ileriye gitmediğini, kendisinin gerçeklik ilkesinin bizim bakış açımızdan farklı değerlendirilebilecek kendiliğinden tarihsel olarak tesadüfî bir ilke olduğunu göremediğini ileri sürdü. O böylece, tarihsel açıdan tesadüfî bir "performans" ilkesi olarak belirir. Bunun dışında, daha şaşırtıcı şekilde Marcuse, böyle bir tarihsel bakış açısının mantığını rastgele uç sınır noktalarına ve (Marcuse'nin okuyucularının bazen suçladığı gibi) *a priori* bir antropolojiyi eleştirel kurama kaçak bir biçimde sokmaktan çok uzakta, *içgüdülerin* bile tarihsel olgular olarak görülmesi gerektiğini tartışır. Marcuse, "içgüdülerin kendi doğasını kazanmasını sağlayan temel koşullar değişmişse, içgüdülerin doğası değişime maruz kalır"[65] ve "gelişmiş uygarlık koşulları altında libidonun baskıcı-olmayan (bir tarzda) gelişiminin"[66] mümkün olacağını yazar; ve revizyonistleri, "Freudcu kuramda, dür-

---

[65] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1966), s. 138.

[66] *a.g.e.*, s. 139.

tülerin değişebilir ve tarihin değişimine bağlı olduğunu"[67] ve performans ilkesinin göreceliliğinin "(Freud'un) Eros ve Thanatos arasındaki içgüdüsel dinamiğin temeline ilişkin kavrayışını"[68] bile etkileyebileceğini dikkate almadıklarından dolayı şiddetle eleştirir. Ancak bu tür birçok söz Marcuse'nin konumunun tutarlılığını gösterse de, onun tarihsellikle ilgili vurgusu göz önüne alındığında, bunlar bize Marcuse'nin kuramının "olumlu" yönlerini anlama zorluğu olarak tekrar geri döner. Bu kitapta, söz konusu sorun Freudcu revizyonistlerin eleştirisinde özellikle bellidir. Her ne kadar onların Freud'u gözden geçirmeleri Marcuse'nin kendi tarih yorumuyla çoğunlukla uyumlu olsa da, Marcuse, Fromm, Horney, Harry Stack Sullivan vb. kişileri konformist ve uyarlamacı benlik-psikolojilerinden dolayı en iğneleyici ve olumsuz şekilde eleştirir. Yani içgüdüsel tatmin ve gerçeklik ilkesi arasındaki karşıtlığı –söz konusu karşıtlık Marcuse'ye, Freud'u bu derece devrimci yapan şey gibi görünür– uzlaştırmakla onlar, farklı veya başka bir gerçeklik ilkesi altında içgüdülerin dönüşümünün mümkün olduğunu yine de kabul etmiş oluyorlar. Onlara karşı çıkmak için Marcuse, "psikanaliz, bireysel deneyimdeki evrenseli açığa kavuşturur. Ancak ve ancak o ölçüde psikanaliz, insan ilişkilerinin onun içinde taşlaştığı şeyleşmeyi kırabilir"[69] diye ısrar ettiğinde oldukça garip biçimde yazar ve Freud'daki eleştirel boyutu korumaya çalıştığı zaman, Freud'un biyolojizmine yine hayranlık duymayı sürdürür.

Elbette, Marcuse'nin revizyonistleri eleştirisinin esası Freudcu biyolojizm olmaksızın korunabilir. İçgüdülerin kendilerinin tarihsel olarak dönüşebilir olduğunun daha önceden bahsedilen kabulü böyle bir tarihsel değişikliğin meydana gelebilmesi için derin bir toplumsal değişimin olmasını gerektirir. "Filogenetik" bir tez olarak, daha fazla benlik-yönelimli, uyarlamacı veya Marcuse'nin deyişiyle Norman Vincent Peale ("olumlu vurgulama") terapisi için pek bir garanti sağlamaz. Marcuse'nin Hegelci kabulleri üstünde, böyle tarihsel dönüşümler, terapist ve hasta arasındaki istemin bir etkisi olarak değil, ancak toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde mümkündür.

---

[67] *a.g.e.*, s. 272.
[68] *a.g.e.*, s. 132.
[69] *a.g.e.*, s. 254.

Gene de, herhangi bir muhalif, Marcuse'nin tezlerinin bir kısmının kabul edilmesi durumunda, o zaman *sonuçta,* "bireysel deneyimdeki" kimi hakiki "evrensel"lerin keşfedilip doğrulanabileceğini düşünmenin hiçbir gerekçesinin bulunmadığı konusunda hâlâ itiraz edebilir. Kapitalist bir toplumdaki fantezi, örneğin, *baskılanmışın* gerçek "dönüş"ünü temsil etmelidir; halbuki tam ve etkili bir kapitalizmde böyle bir fantezi daha ziyade, en derin anlamda yalnızca "kapitalistçe fanteziler" olabilirler.

Kesinlikle bu, Marcuse'ye kaybettirecek bir olasılık değildir. Aslında, tarihsellik doktrininin bu tür uzantıları tam olarak *Tek Boyutlu İnsan*'da dikkat çeken "daha karamsar" duruşun arkasında yatan şeydir. Orada Marcuse, "insan ihtiyaçları tarihsel ihtiyaçlardır"[70] tezini net bir şekilde sürdürür, "ihtiyacın" doğruluk ya da yanlışlık sorununun "ve bunların nesnelliğinin baştanbaşa tarihsel" olduğunu kabul eder ve bu tarihsellik anlayışını "onların (insanların) tüm içgüdülerine dek"[71] genişletir. İşte bu tür ihtiyaçlarla ilgili bu aleni tarihsel görüş *Tek Boyutlu İnsan*'ın ünlü "çelişkili hipotezi"ne zemin oluşturur:

> (1) İleri endüstriyel toplum öngörülebilir gelecek için niteliksel değişimi sınırlandıracak kabiliyettedir; (2) bu sınırlamayı parçalayabilecek ve toplumu patlatabilecek güçler ve eğilimler mevcuttur.[72]

İyi bilindiği üzere, Marcuse kitabın sonunda ikinci olasılığı değerlendirmeye geçtiğinde çok umutlu değildir.

> ...bozulmuşluklarını serbestliğe ve hoşnutluğa dönüştürmüş hükmedilen bireyler, *kendilerini* efendilerinden olduğu kadar *kendilerinden* de nasıl özgürleştirecekler?[73]

sorusunu tekrar sorduğu zaman, şöyle yanıt verir: "İleri endüstriyel toplumların mevcut gelişim aşamasında, maddi olduğu kadar kültürel sistem de bu zorunluluğu yadsır."[74]

Şu âna dek gördüklerimizi göz önüne alınca, bu çıkmazın tek başına ileri endüstriyel toplumun rastlantısal bir niteliği olarak kavrana-

---

[70] *Tek Boyutlu İnsan* (Boston: Beacon Press, 1964), s. 4.
[71] *a.g.e.*, s. 6.
[72] *a.g.e.*, s. xv.
[73] *a.g.e.*, s. 250-251.
[74] *a.g.e.*, s. 252.

mayacağını düşünüyorum. Kendisinin tarihsellik tezinin temel oluşuna dair Marcuse'nin daha önceki bazı iddialarına dayanmaya devam ettiğini dikkate alınca, kişisel-dönüşümleri her türlü öznel rolün canlı bir biçimde reddedilmesiyle sonuçlanan kişiler hakkında ne söyleyeceğini bir noktada bilmesinin zorluğu şaşırtıcı gelmeyecektir. Eğer tarihin kendisi hem zorunlu bir telosa sahip hem de bir ilk "temel" ya da tarih öncesi "başlangıç" olarak kavranamıyorsa, gerçek tarihin seyrinin orada daimi bir durgunluğa dönüşeceği, toplumsal düzenin olumlanmasının öznelliğin ideolojik *baskılanması*nın çok da sonucu olmadığı ancak öznelliğin *sonunda* tümüyle *başka bir şeye* dönüştüğü bir noktaya ulaşamaması içinde elbette hiçbir neden yoktur. Bu bağlamda, Marcuse'nin onlara yeniden tarihsel aktör rolü atfetmek için tarih-öncesi veya -üstü öğeler veya "sınıf" arayışına çıkmasını anlamak kolaydır (Marcuse'nin "*özerk*" bir estetik boyut keşfetmeye yönelik son girişiminden söz etmeyeceğiz; son çalışmasının Almanca başlığından da –*Die Permanenz der Kunst*).[75]

VIII

Marcuse'nin Hegel üstüne ilk kitabında açıkça görülen tarihsellikle ilgili görüşlerden hiçbir zaman tamamen vazgeçmediğini ve böyle bir konunun onun negatif veya eleştirel düşünmenin olanaklılığına dair görüşleri bakımından esas olduğunu tartışıyorum. Aynı zamanda, Marcuse'nin tarihsellik tezinin sonuçlarının gerektirdiği geçmişin eleştirel olarak yeniden ele geçirilmesini nasıl açıklamayı düşündüğünü tam olarak ortaya koymanın zor olduğunu ileri sürüyorum. Böyle bir açıklama için yalnızca ıskartaya çıkarılmış seçenekleri bulmuş gi-

---

[75] *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1978), özellikle, s. 6, 10, 72-73. Elbette, Marcuse'nin çalışmasına, özellikle kendisinin oldukça belirsiz ve tarih-dışı "doğa", "ihtiyaç" ve "eros" kavramlarına dayanmasına, "öteki boyut" olarak niteleyişimin kendisinin daha sonraki (*Tek Boyutlu İnsan* sonrası) çalışmaları bakımından tesadüfi olmadığı ve bunların onun konumunda ciddi kuramsal sorunlara yol açtığı kabul edilmelidir. Yine de, bu boyutun da Marcuse'nin ve *Enstitü*'deki diğerlerinin diyalektiğin Hegelci temellerini kavrama biçimlerinden kaynaklandığını (veya daha ziyade onu yanlış yorumladıklarını) ileri süreceğim. Marcuse'nin bu yönü ve onun Hegelci kökleri konusunda bazı savlar için bkz., Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte, a.g.e.*

bi gözüküyoruz: Hegel'in mutlak bilgi kuramı, Heidegerci hakikilik, ortodoks Marksizmin kehânet ve kaba doğalcılık düşüncesi, Freudcu biyolojizm. *Tek Boyutlu İnsan*'da, *pratik olarak* ilgili hiçbir eleştirinin olanaklı olmadığına dair savlar bile bulunmaktadır. Genel olarak, şimdi bu tarihsellik tezi iki muhtemel yoldan yalnızca biriyle eleştirel kuramın bir parçası olmuş gibi görünür.

Herhangi bir kişi, geçmişin özgür sürekliliğinde kaçınılmaz olarak bulunan nitelikleri tarihsel hafızadan çekip çıkarmaya girişmiş olabilir. Böyle bir hatırlamada, toplumların birçok tarihsel bağlamda kendilerini sürekli meşrulaştırma girişimlerinde, eğer ihlâl edilirse, derin çelişkiler üretebilecek insan etkileşiminin "koşulları"nı keşfedebiliriz. Bu çelişkilerin yalnızca güç, ikiyüzlülük, propaganda veya genel olarak baskı stratejileriyle ya da bu tür tarihsel olarak keşfedilen koşulların daha yeterli biçimde gerçekleştirilmesine yönelik artan çabalarla çözülebileceğini gösterebiliriz. Böyle bir hatırlamada keşfedilen "esas" bu durumda, ilk başta formel olabilir; ve büyük oranda, insan özerkliğinin bu tür koşullarının ortaya çıkışını, gelişmesini, saklanmasını ve kısmen güncelleştirilmesini içeren *tarihsel hikâyeler*le kendiliğinden meşrulaştırılır (O zaman tarih, Kantçılık-benzeri özerkliğin bastırılmış koşullarının devamlı bir "dönüş" hikâyesi olur).[76]

Elbette, varoluşun tarihselliğini aydınlatma fikri gibi bir yaklaşımın ipuçlarından başka, Marcuse bu tür "koşullar"ın herhangi bir ayrıntılı "aşkın" dökümünü vermez. Burada resmedilenlerden, onun böyle bir hamleye tepkisi, *a priori* felsefi bir antropolojinin varolmadığı gibi, hiçbir tarihsel çağda özellikle insani özne için herhangi bir *a priori "ideal"* koşulun bulunmadığını iddia etmek olacaktır. Böyle bir idealin kendisi tarihsel olarak başarılmış bir standarttır ve içinde ortaya çıktığı tarihsel bütün bağlamında görülmelidir. Karşıt yönde

---

[76] Bu, Apel ve Habermas tarafından yakın zamanlarda kullanılan bir stratejinin oldukça kaba ve kısa bir özetidir. Bu noktada, eleştirel kuramdaki böyle bir Kantçı dönüşün bir tarih kuramını kendi "ideal" konuşma-eylem durumuyla ilgili formel raporlarına henüz eklemeleri gerektiğini ifade etmeliyim. Bkz., *inter alia,* Karl Otto Apel, "Sprechaktstheorie und transzendentale Sprachprogramatik – Zur Frage ethischer Normen", *Sprachprogramatik und Philosophie* (Frankfurt, 1976); ve tarihsel mülâhazalarla böyle bir yaklaşımı eklemleme girişimi için, Jürgen Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", *Communication and the Evolution of Society,* çev., T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), s. 133-177.

bir tartışmanın, kuramsal olarak tarihselliğin ciddi savlarının bir çoğunu ihlâl edeceğini; pratik olarak ise, onun anlamının ve muhtemel gerçekleşmesinin anlaşılması için tarihsel koşullarla oldukça belirsiz bir biçimde ilişkili bulunan, "olmalı" veya *Sollen*'in sırf doğru kabul edileceğini ileri sürecektir.

Öte yandan Marcuse, daha önce ifade edilen tarihsel *bütünlük* fikrine, özerkliğin gerçekten *başarılmış* kavrayışı olarak öze başvuruyor gözükür; yalnızca bu gerçek kavrayışlar dâhilinde, içsel uyumsuzluğun izlerini veya böyle bir tarihsel olarak yerel bütünlükteki çelişkileri keşfedebiliriz. Eleştirel kuram o zaman radikal biçimde tarihsel kalır, tarihsel olarak anlaşılan veya hatırlanan mevcut koşulların, kendiliğinden yadsınma potansiyeline dair neleri açığa vurduğuna yoğunlaşmıştır. Ne formel ne de özsel türde hiçbir ebedi ölçüt yoktur. *Tek Boyutlu İnsan*'da önerildiği üzere, örneğin otomasyonun sanayileşmeyi kendi tarihi gelişimi ve rasyonelliği *dâhilinde* ele almak (çalışmaktan kurtulmak) veya Üçüncü Dünya'daki hızlı sanayileşmenin sonuçlarının neler olacağı konusunda kestirimde bulunmak gibi yalnızca yerel çözümlemeler vardır.[77]

Böyle bir bakış açısı Marcuse'nin 1932'de önerdiği ilk anlamda tarihseldir. O, eleştirel çözümlemeyi belirli bir insan topluluğunun tarihsel koşullarına bağlar, ancak o topluluktaki katılımcıların tarihsel köklülüklerinin, kendilerinin geçmişin "hatırlanması" ve bütünleştirilmesiyle ilgili yorumlarının bir sonucu olduğunu ileri sürerek tarihsellikten kaçınır. Onlar birçok karmaşık ve çoğunlukla öz-bilinçli olmayan yollarla "geçmişi bugüne yayan" öznelerdir ve o topluluğu değiştirebilecek olanlar da onlardır. Kesinlikle, bu yalnızca somut tarihsel olanaklar bağlamında yapılabilir ve bu olanaklar, bir bütünlük olarak görülen toplumun "esas" başarılarına, eleştirel bir bakışla ancak "yerel olarak" keşfedilebilir. Ancak yine de, böyle bir eleştiri için hiçbir programlayıcı "kural" veya resmî kullanma kılavuzu bulunmamaktadır. Herhangi bir toplumun kendi yaşamını daha iyi kılmak için ortaya koyduğu çabada yalnızca gerçek çelişkiler vardır. Aslında Marcuse'nin düşüncesinin bu ünlü "programlayıcı-olmayan" yönünün Heidegger'in onun tarih görüşü üzerinde varlığını sürdüren

[77] Veya, *Tek Boyutlu İnsan*'da "... belli bir tarihsel eylem *kendisinin* tarihsel alternatiflerine karşı ölçülür", s. x. (vurgu bana ait).

etkisini ve o etkinin neden olduğu hâlâ çözülmemiş sorunları temsil ettiği söylenebilir.

Kuşkusuz, bu tür alternatiflerin her ikisi de benzer sorunlarla karşı karşıyadır. Resmî yaklaşım, en azından geçmiş kullanımda olsa olsa ancak tarihsel değerlendirmenin en genel ve soyut standartlarını önerebilir; örneğin bizlere devlet dininin, köleliğin veya özel tiranlığın formel uyumsuzluklarını lânetleme olanağı sağlar ancak özel mülkiyet veya emek biçimleri gibi tarihsel kurumlara karşı şaşkınlaşır. Daha tarihsel olan sonraki, genel temelsizliğinin dışında, sıklıkla bir toplumun dönüştürülmesi veya düzeltilmesi yönünde pek az programlı veya pragmatik öneride bulunarak, içsel çelişkilerine olumsuz bir biçimde işaret etmekten çok da fazlasını yapma kabiliyetine sahip değil gibi görünür.

İlk görüşü özetlerken söylediğim gibi, bu alternatiflerin bu kadar zorunlu olarak karşıt olduklarından emin değilim, ancak Marcuse'nin tarihsellik kuramının bizlere sunduğu alternatiflerin bunlar olduğunu söyleyebilirim. Bu çerçevede, Marcuse'nin tasarımının felsefi açıdan tamamlanmamış olduğunu, geçmişin yeniden kazanılmasında hem tarihsellik tezine hem de eleştirinin zorunluluğuna, ancak bu kolları sonunda birleştirmeksizin, derinden bağlı kaldığını söylemek gerekir. Hemen eklemeliyim ki, onun konumunun yukarıdaki alternatif yönelimlerini değerlendirirken, kendisinin düşüncelerinin bizleri tekrar, en büyük iki düşünürü Kant ve Hegel tarafından ortaya atılan seçeneklerle uğraşan Alman felsefe geleneğinin esas alternatiflerine döndürdüğünü söylemek Marcuse için önemsiz bir övgü olmayacaktır.



Fromm

ERICH FROMM, FEMİNİZM VE FRANKFURT OKULU*



Douglas Kellner

Erich Fromm, toplumsal cinsiyet sorunlarını ve erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkları ciddi biçimde kuramlaştırmak için uğraşan ender Frankfurt Okulu üyelerinden biridir. Belli biçimlerde Fromm, feminist bir Marksizmin ve cinsiyetin toplumsal olarak kurulmuş doğasının post-yapısalcı çözümlemelerine yönelik girişimleri öngördü. Yine de, Fromm'un cinsiyet çözümlemesi oldukça haksız, hattâ çelişkiliydi; bu, inceleme konusunun zorluğuna ve belki de oldukça gerilimli ve çatışmalı cinsiyet ve cinsellik meselesini çözümlemedeki hâkim erkek bakış açısının sıkıntılarına işaret ediyordu. Bu yazıda, bu doğrultuda Fromm'un çalışmalarındaki birçok çözümlemeyi sınıflandıracağım ve kendisinin hem çağdaş feminist yaklaşımlarla ilgili ön-

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* "Erich Fromm, Feminism, and the Frankfurt School: Reflections on Patricia Mills' *Woman, Nature, and Psyche*" başlıklı makalesi esas alınarak oluşturulmuştur. (der. ve çev.)

görülerini hem de metinlerindeki cinsiyetçilik ve özcülük noktalarına işaret edeceğim.[1]

Fromm ve Eleştirel Kuram meselesini bir araya getirmek Fromm'un Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ile ilişkilerini, onun Enstitü'den kopuşunu, onların daha sonraki polemiklerini ve Fromm ile Eleştirel Kuram arasındaki ilişkilerle ilgili, çoğunlukla Fromm'a karşı oldukça eleştirel olan ve onu dikkate değer bulmayan, aşağıda ele alınacak tartışmalarla ilgili bir dizi soruna yol açar.[2] Fromm'u, üzerinde düşünmeden reddetme eğilimine karşı, onun çalışmalarının yeniden bir değerlendirilmesinin gecikmiş olduğunu ve özellikle 1930'lardaki bazı makalelerinin yeniden okunmasının –daha sonraki cinsiyet ve saldırganlıkla ilgili çözümlemelerinin okumasıyla birleşerek– Eleştirel

[1] Benim bu makaledeki düşüncelerim ilk olarak, Society for Existential and Phenomenological Philosophy'nin 1988'de North Western Üniversitesi'ndeki yıllık toplantısında Patricia Mills'in kitabı *Women, Nature and Psyche* (1987) üstüne sunduğum bir bildiri olarak gelişti. Mills Hegel, Marx, Freud ve Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuramının keskin bir feminist eleştirisini geliştirirken Eleştirel Kuramın çağdaş feminizm için yeterli bir bakış açısı sunup sunamayacağıyla ilgili tartışmaları sürdürür. Mills'in eleştirisinin temel hamlesi, Frankfurt Okulu kuramcılarının erkek gelişimini, erkek ilişkilerini (babayla, anneyle, çocuklarla ve ötekilerle) ve erkek deneyimini ve öznelliğini kadın gelişimine, ilişkilerine, deneyimlerine ve öznelliğine üstün tutarak, kadınların durumunu erkek bakış açısıyla çözümledikleri ve kadınların kendine özgü deneyimlerini kuramsal konumlarından dışladıklarıdır. Bu, Mills'i annelik, kız kardeşlik, kadınların kişisel gelişimi ve cinselliği ve kadının erkek kuramından dışlanmasının yerini alacak ilişkilerin (karşı) çözümlemesini sunmaya yöneltir. Bu makalede, sınırlamalara karşın belki Fromm'un Eleştirel Kuram için Marksist-feminist bakış açıları geliştirmekte daha ileriye gittiğini öne süreceğim. Benim Eleştirel Kurama dair yorumlarım için bkz., Kellner 1989a.

[2] Sol'un Fromm'a yaklaşımı büyük ölçüde polemik düzeyindedir. Bkz., Marcuse 1955; Jacoby 1974; ve Burston 1991'deki Fromm'u Marcuseci saldırılara karşı savunan tartışmalar. Daha erken bir dönemdeki Fromm savunusu için, bkz., Rickert 1986. Rickert, Fromm'un Sol tarafından bir idealist, revizyonist ve kötü olarak reddedilmesini onun katkılarını radikal toplumsal kurama bağlayarak ve Fromm'u Marcuse, Adorno, Jacoby ve diğerlerinin eleştirilerine karşı savunarak yeniden gözden geçirmeye çalışır. Maalesef Rickert'in Fromm'u yeniden değerine kavuşturma projesi kendisinin zamansız ölümüyle yarıda kalmıştır.

Kuram ve feminizmin muhtemel bir sentezine katkı sağlayabileceğini tartışacağım. Daha özel olarak, onun kadın ve kadınsı niteliklerin olumlu bir görüşünü yansıtan anaerkillik üstüne makaleleri, ataerkillik ve erkek egemenliği sorununa bazı kışkırtıcı bakış açıları getirir ve böylece kendisi kimi Frankfurt Okulu meslektaşlarının daha erkeksi bakış açısını aşar. Dahası, Fromm cinsiyet ve cinsel farklılık sorununu ele alan ve çağdaş toplumlarda aile, ataerkillik ve kadının bastırılması konusunda kuramların geliştirilmesine katkı sağlayan ilk Eleştirel Kuramcıdır.

Marksizm/Psikanaliz/Feminizm: Fromm'un Erken Sentezi

Eleştirel Kuramın ayırt edici özelliklerinden biri, geleneksel Marksizmde ihmâl edilmiş olan süje ve toplum arasındaki psikolojik uzlaşımların bir kuramını üretmeyi amaçlayan Marx ve Freud sentezidir.[3] Enstitü'nün materyalist toplumsal psikolojisinin ana hatlarını sunan başlıca kuramsal makaleler *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde Erich Fromm tarafından yayımlanmıştır. Fromm aynı zamanda Frankfurt Üniversitesi Psikanaliz Enstitüsü'nde öğretim görevlisi olarak bir akademik konum üstlenmiş uzman bir psikanalistti; aynı şekilde Marksizm ve sosyoloji ile ilgilendi ve psikoloji uzmanı olarak 1929 yılında Enstitü'ye katıldı.[4] Marksist bir toplumsal psikoloji geliştirmek için Marx ve Freud'u ilk kez sentezleyen kişilerden biriydi ve her ne kadar Freud ve Marx'ın tüm karışım veya yorumları çoğunlukla oldukça farklı olsa da, Enstitü'nün diğer üyelerinin birçoğu benzer sentezlere giriştiler.

Fromm kendi projesinin ana hatlarını "Yöntem ve Analitik Toplumsal Psikolojinin İşlevleri" makalesinin "Psikanaliz ve Tarihsel Materyalizm üstüne Notlar" alt başlığında ortaya koyar (Fromm

---

[3] Marx ve Freud'un bir sentezini geliştirme tasarımı için bkz., Jay 1973; Jacoby 1974; ve Freudcu-Marksizm geliştirme girişimi taraftarları olarak Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich ve Eleştirel Kuramcıların rolüne dikkat çeken iki ciltlik *Marxismus, Psychoanalyse, Sex-Pol* (Frankfurt: Fisher, 1970) antolojisi. Bu proje daha sonra Lyotard, Deleuze, Guattari ve erken dönem Baudrillard gibi Fransız kuramcılar tarafından üstlenildi. Bu proje hakkında bkz., Kellner 1989b ve Best ve Kellner 1991.

[4] Fromm'un yaşamı ve yapıtları için bkz., Funk 1982 ve 1983 ve Burston 1991.

[1932a] 1970). Psikanalizin temel ilkelerini tartışarak başlar ve ondan sonra kendisinin neden Freud'un kuramının uygun şekilde yorumlanıp yeniden yapılandırıldığında, tarihsel materyalizmle uyumlu olduğunu düşündüğünü belirtir. Fromm'a göre psikanaliz, insan davranışının hareket ettirici güçleri olarak içgüdüsel dürtüleri ve ihtiyaçları çözümleyen materyalist bir psikolojidir. Psikanaliz temel içgüdülerin bir envanterini çıkarır ve kimi zaman insan davranışını denetleyen bilinçsiz güçleri ve mekanizmaları inceden inceye araştırır. Psikanaliz aynı zamanda belirli yaşam deneyimlerinin kalıtsal içgüdüsel oluşum üzerindeki etkilerini de çözümler. Böylece, Fromm'un görüşüne göre, Freud'un kuramı "güçlü bir şekilde tarihseldir: Yaşam tarihini anlayarak dürtü yapısını kavramaya çalışır" (Fromm [1932a] 1970, s. 139).

Fromm için psikanalizin anahtar kavramı "biyolojik aygıtın, içgüdülerin toplumsal gerçekliğe etkin ve edilgin uyarlanmasıdır" (Fromm [1932a] 1970, s. 141). Psikanaliz özellikle "toplumsal yaşamdaki – dinde, gelenekte, siyasette ve eğitimdeki– bariz irrasyonel davranış kalıplarının gizli kaynaklarını keşfetmeyi" amaçladığından toplumsal psikoloji için değerlidir (Fromm [1932a] 1970, s. 141). O halde Fromm, "analitik bir toplumsal psikoloji"nin tarihsel materyalizmle tamamen uyumlu olduğuna inanır, çünkü her ikisi de idealardan değil, dünyevi yaşamdan ve ihtiyaçlardan kaynaklanan materyalist bilimlerdir. Onlar bilinçle ilgili değerlendirmelerinde özellikle birbirine yakındır, her ikisi de bilinci öteki gizli güçlerin yansımasından ziyade insan davranışının ardındaki itici güç olarak görür (Fromm [1932a] 1970, s. 142). Her ne kadar psikanalitik odak, içgüdüsel ve psikolojik güçler üzerindeyken tarihsel materyalizm bireysel ve toplumsal yaşamda ekonomik güçlerin ve çıkarların önceliğini varsaysa da, Fromm her ikisinin sonuç getirecek biçimde sentezlenebileceğine inanır. Özellikle analitik bir toplumsal psikolojinin sosyo-ekonomik yapısının hem birey hem de grup içgüdüsel aygıtını etkileme ve şekillendirme yollarını inceleyebileceğini düşünür.

İnsan gelişiminde ailenin önceliği üzerindeki psikanalitik vurguya tarihsel materyalist bir anlam yüklenebileceğine inanır Fromm. "Toplum veya toplumsal sınıf kendi özel yapısının damgasını aile yoluyla çocuğa vurduğu"ndan dolayı, ailenin ve toplumsallaşma sürecinin çözümlenmesi, toplumun kendi sınıf yapısını nasıl yeniden ürettiğini ve kendi ideolojilerini ve pratiklerini çocuğa nasıl zorladığını ortaya

koyabilir. Fromm, verili bir toplumun kendi üyelerini, belirli bir toplumsal yapıyı benimseyecek ve sürdürecek şekilde toplumsallaştırma biçimlerini incelemekten kopuk psikanalitik kuramların, burjuva toplumunu bir norm olarak alma ve illegal olarak onu evrenselleştirme eğiliminde olduklarını ileri sürer. Tarihsel materyalizm, bu hatalar açısından tüm toplumsal oluşumların, kurumların, pratiklerin ve insan yaşamının içsel tarihsel doğasını vurgulayarak, bir düzeltici işlevi görür.

Fromm'un makalesi esas olarak program niteliğindedir ve kapitalist-burjuva toplumun üyeleri arasında kendi yapılarını yeniden üretmesi üzerinde ayrıntılı olarak durmaz. Daha ziyade, bir araştırma projesinin ana hatlarıyla ve psikanalizin Marksizmle uyumlu olduğunu tartışmakla meşguldür: Psikanaliz'in "belirli bir noktada tarihsel materyalizm kavrayışını baştan başa zenginleştirdiğini; onun toplumsal süreçte etkili olan faktörlerden birine, insanın doğasına dair daha kapsamlı bir bilgi sağladığını" ileri sürer (Fromm [1932a] 1970, s. 154). Fromm için doğal içgüdüler toplumun temelinin (*Unterbau*) bir parçasıdır ve toplumun, içgüdüleri kendi yapısına nasıl kaynaştırdığını ve uyarladığını ve karşılıklı olarak insanların ihtiyaçlarını karşılamak için toplumsal çevrelerini nasıl şekillendirdiğini ve değiştirdiğini bilmekle, insan ve toplumsal süreç anlayışımızın zenginleşeceğine inanır. "Belli temel bağlamlarda, içgüdüsel aygıt kendiliğinden biyolojik olarak verilidir; ancak (yine de) oldukça değişkendir. Başlıca şekillendirici faktörler ekonomik duruma dayanır. Aile, ekonomik durumun kendi oluşturucu etkisini bireyin kişiliği üzerinde uyguladığı esas araçtır. Toplumsal psikolojinin görevi, ekonomik koşulların libido savaşım üzerindeki etkileri bağlamında paylaşılan, toplumsal olarak ilgili ruhsal tutumları ve ideolojileri –ve özellikle onların bilinçdışı temellerini– açıklamaktır" (Fromm, 1932a 1970, s. 149).

Fromm, psikanalizin aynı zamanda sosyo-ekonomik ilgilerin ve yapıların ideolojilere nasıl dönüştüğünü ve ideolojilerin insan düşüncesini ve davranışını nasıl şekillendirdiğini ve etkilediğini açıklamaya yardımcı olabileceğini ileri sürer. Marx ve Freud'un böyle bir birleşimi, Fromm'un görüşüne göre, süje ve toplumun etkileşmesini ve karşılıklı olarak birbirini şekillendirme yollarını çözümleyerek, paha biçilmez ölçüde materyalist toplum kuramını zenginleştirir. Fromm her toplumun, iktidarın insan düşüncesinde ve davranışında yeniden

üretildiği kendi libidinal yapısının ve süreçlerinin olduğunu ileri sürer. Analitik bir toplumsal psikoloji öyleyse toplumsal ve psikolojik değişimin nasıl mümkün olduğunu açıklamak için belirli toplumlardaki tahakküm ve itaatin nasıl gerçekleştiğini açıklamak için köklü bir şekilde ampirik olmalıdır.

Aynı dönemdeki bir başka makalede, "Psikanalitik Karakter-bilim ve Toplumsal Psikolojiyle İlişkisi"nde Fromm, kendi analitik toplumsal psikolojisini burjuva toplumunun toplumsal yapıyı nasıl yeniden ürettiğini ve toplumsal otoriteye boyun eğen baskın karakter tiplerini nasıl biçimlendirdiğini araştırmaya uygular. Her ne kadar kendisi bu makalede oldukça ortodoks bir Freudcu tarzda, "psikanalitik karakter-bilimin genel temelinin, doğası gereği cinsel olan belli içgüdüsel dürtülerin yüceltilmesi veya tepki oluşumlarının gözlemlenmesi olduğunu" varsaysa da (Fromm [1932b] 1970, s. 164-165), toplumsal bir karakter kuramı Fromm'un çalışması bakımından merkezî olabilir. Fromm daha sonra Freud'un oral, anal ve genital nitelemelerini ve belli toplumsal yapıların diğerlerini dışlarken belirli karakter tiplerini nasıl ürettiğini ve ödüllendirdiğini tartışır. Özellikle Werner Sombart'ın "burjuva" çalışmalarına ve Benjamin Franklin'in günlüklerine dayanarak Fromm, burjuva toplumunun içinde sevgi, tensel zevk, yardımseverlik ve şefkatin değeri düşerken, görev, cimrilik, disiplin, tutum vb.nin burjuva karakter yapısının baskın özellikleri olduğu bir karakter yapısını nasıl ürettiğini tartışır.

Enstitü'nün çağdaş kapitalizmdeki kişilik değişimine dair daha sonraki çalışmalarından önce davranarak Fromm, tekelci kapitalizm altında karakter yapısının gelişimini ele alır ve şunu ileri sürer: "kendi işinin hem sahibi hem de işletmecisi olan, klasik kendini yetiştirmiş, bağımsız girişimci tipi ortadan kayboldukça, on dokuzuncu yüzyılın tipik burjuva karakter özelliklerinin ortadan kalktığı açıktır. Yeni tür kapitalist için daha önceki iş insanının karakter özellikleri yardımcı olmaktan ziyade daha fazla ayak bağı olmaya başlamıştır. Sonrakinin bugünkü kapitalizm altındaki kişiliğinin tanımlanması ve çözümlenmesi psikanalitik toplumsal psikoloji tarafından üstlenilmesi gereken diğer bir görevdir" (Fromm [1932b] 1970, s. 185).

Fromm daha sonra (1947; 1955) çağdaş kapitalist toplumlardaki baskın karakter tiplerini ayrıntılı olarak tarif edecektir. Gene de onun 1930'ların ilk yıllarındaki erken çabalarından en ilginç olanlardan biri, kendisinin Johann Jacob Bachofen'in anaerkillik kuramını ince-

lediği ve materyalist bir toplumsal psikoloji geliştirdiği "Anne Hakkı Kuramı ve Toplumsal Psikolojiyle İlişkisi" makalesinde bulunmaktadır (Fromm [1934] 1970).[5] Fromm, Bachofen'in çalışmasının hem Engels ve Bebel gibi sosyalist düşünürler tarafından hem de muhafazakâr düşünürler tarafından kendilerine nasıl mâl edildiğini gösterir. Ataerkillik kuramının muhafazakâr yorumunu eleştirdikten sonra, Fromm onun ilerici düşünceler tarafından nasıl uyarlanabileceğinden bahseder. Başlangıç olarak Fromm, kadının doğasının toplumsal pratiklerden nasıl doğduğu, özellikle annelik etkinliğinin kadınla ilişkili belli çocuk besleme özelliklerini, yani annesel karakteri nasıl ürettiği konusunda Bachofen bir kavrayış sunduğunu düşünür; böylece yakın zamanlardaki feminist annelik kuramlarının haberciliğini yapar. (bkz., Chodorow, 1978)

Fromm anaerkillik çözümlemesinde, kadınların olumlu niteliklerini ve ataerkilliğin olumsuz niteliklerini vurgular, böylece feminist kuram ve Eleştirel Kuram arasında bir bağlantı sunar. Dahası, Fromm, Bachofen'in anaerkil toplum kuramının "sosyalizmin idealleriyle yakın bir akrabalık gösterdiği"ni ileri sürer. "Örneğin, insanın maddi refahıyla ve dünyevi mutluluğuyla ilgilenilmesi anaerkil toplumun merkezî düşüncelerinden biri olarak sunulur. Diğer noktalarda da, Bachofen tarafından tanımlandığı üzere anaerkil toplumun gerçekliği sosyalist ideallere ve amaçlara yakındır ve doğrudan romantik ve gerici amaçlara aykırıdır. Bachofen'e göre anaerkil toplum, cinselliğin Hıristiyanca küçümsemeden özgür olduğu, anne sevgisi ve şefkatinin hâkim ahlâki ilkeler olduğu, insanlığa zarar vermenin en büyük günah olduğu, henüz özel mülkiyetin bulunmadığı ilksel bir demokrasidir" (Fromm [1934] 1970, s. 118-119). Fromm'a göre,

---

[5] Fromm'un Bachofen yorumunu sunarken, çağdaş feminizm ve antropolojideki doğa, tarih ve ataerkillik kuramının normatif sonuçlarıyla ilgili şiddetli tartışmaların farkındayım ve Fromm'un çözümlemesini toplumsal cinsiyet tarihinin belli yönlerine ışık tutan ve bugün için belli normatif idealler sunan kavramsal bir mit olarak almayı öneririm; Ayrıca aşağıda Fromm'un Bachofen'i kendine mâl etmesiyle ilgili bazı eleştirel yorumlar da yapacağım. Bachofen üstüne bazı çağdaş yorumlar ve tartışmalar için bkz., Heinrich 1980'de yer alan makaleler. Walter Benjamin de, Bachofen üstüne oldukça tamamlayıcı bir makale yazmıştır; bkz., Benjamin 1980, s. 219 vd. Orada Benjamin, Fromm'un Bachofen'in mirasının açıklanmasına yaptığı katkıyı kaydeder (s. 231).

anaerkillik kuramıyla ilgili can alıcı soru Bachofen tarafından tarif edilen bir anaerkil toplumun gerçekten varolup varolmadığı değildir. Daha ziyade, anaerkillik kuramının kapitalist ataerkil topluma karşı belli bir kurumlar, tutumlar ve değerler dizisini temsil etmesi ve bu nedenle toplumun reformunu değil, toplumsal ve ruhsal yapının tamamen değişimini amaçlayan sosyalistlerden geniş ölçüde onay almasıdır (Fromm [1934] 1970, s. 120).

Herhangi bir kimse Fromm'un Bachofen üstüne makalesini Marksizm ve feminizm arasında bir sentezin öngörülmesi ve böylece Eleştirel Kuram içinde feminist bir boyut geliştirmeye yönelik ilk girişim olarak okuyabilir. Örneğin anaerkillikten ataerkilliğe geçişi tartışırken Fromm, ataerkil toplumsal yapının "bugünkü toplumun sınıflı karakteri tarafından sıkıca sarıldığı" kimi yollara işaret eder. "Ataerkil aile, sınıflı toplumun istikrarını sağlamaya çalışan ruhsal tutumların üretildiği en önemli yerlerden biridir." (Fromm [1934] 1970, s. 124) Fromm'un görüşüne göre, "endişe, sevgi ve nefretin bir karışımını içeren ataerkil otoriteye yönelik duygusal bağımlılığı; zayıf olanlarla karşılıklı olarak paternal otorite ile özdeşleşmeyi; görevin mutluluktan daha önemli olduğu güçlü ve katı bir süper-egoyu; etkisi insanları otoriteye karşı itaate zorlayan süper-ego ve gerçeklik talepleri arasındaki farklılıktan yeniden üreyen suçluluk duygusunu" kapsayan burjuva toplumda, "ata-merkezli bir kompleks" gelişir. "İşte bu psiko-toplumsal koşul ailenin neredeyse evrensel olarak toplumun temeli (ya da en azından önemli desteklerinden biri) şeklinde görülmesinin nedenini açıklar" (Fromm [1934] 1970, s. 124).

Ata-merkezli bir toplumda, bir kişinin babasıyla ilişkisi merkezîdir. Fromm, psikolojik gelişmede baba-çocuk ilişkisine başlıca önem atfeden Freud'un Oidipus kompleksi kuramının ötesine geçerek, paternal otoritenin toplumsallaşma sürecinde içselleştirilmesi biçimlerinden ve böyle bir sürecin kapitalizm ile burjuva toplumunun değerlerini yeniden üretme yollarından birçoğunun envanterini çıkarır. Fromm daha sonra çocukların anneleriyle ilişkisini ve bu ilişkiye dâhil olan ana-merkezci değerleri karşılaştırır. Birisinin babayla ilişkisi çoğunlukla kişinin davranışına, başarısına ve onun beklentilerini başarma kabiliyetine koşulluyken, anne sevgisinin koşulsuz bir öğesi bulunur, değerlerin içselleştirilmesi ve sevgiyi kazanma ihtiyacı daha az sıkıdır:

> Özetleyecek olursak, ata-merkezci bireyin –ve toplumun– şu karmaşık özelliklerin baskınlığıyla nitelenebileceğini söyleyebiliriz: Katı bir süper-ego, suçluluk duygusu, paternal otoriteye boyun eğen bir sevgi, daha zayıf insanları tahakküm altına alma arzusu ve hazzı, acı çekmeyi kişinin suçluluğunun cezası olarak kabul etme ve mutluluğa yönelik zarar görmüş bir kapasite. Buna karşın ana-merkezli kompleks annenin koşulsuz sevgisine yönelik iyimser güven duyma, çok daha az suçluluk duygusu, daha zayıf bir süper-ego ve haz, ve mutluluğa yönelik daha büyük bir kapasite ile nitelenir. Bu niteliklerle birlikte, aynı zamanda yardıma ihtiyaç duyan zayıf ve ötekilere karşı annesel sevgi ve şefkat idealleri de gelişir. (Fromm [1934] 1970, s. 131)

Fromm, bugünkü feminist annelik kuramlarını önceden görerek, eril/ata-merkezci değer ve nitelikleri eleştirirken, dişil/ana-merkezci nitelikleri ve değerleri olumlar. Ana-merkezci kültürü Ortaçağlar ve Katoliklikle, ata-merkezci kültürü burjuvazi, kapitalizm ve Protestanlıkla ilişkilendiren tarihsel bir taslak verdikten sonra Fromm şu sonuca varır: "Yeni anaerkil eğilimlerin gerçek, tam temsilcisinin, topyekûn kendini çalışmaya adama dürtüsü temelde içselleştirilmiş bir vicdan azabından ziyade ekonomik kaygılarla harekete geçirilen sınıf olduğu görülmüştür: İşçi sınıfı. Bu aynı duygusal yapı Marksist sosyalizmin işçi sınıfı üzerindeki hissedilir etkisinin koşullarından birini –etkisi onların belirli dürtü yapısına bağımlı olduğu sürece– sağlamıştır" (Fromm [1934] 1970, s. 134).

Fromm'un okumasında, Bachofen mevcut toplumsal ilişkilerin ve evlilik, tek eşlilik, özel mülkiyet ve diğer burjuva toplumsal biçimleri gibi kurumların göreceliliğini göstermiştir. Fromm bu tür toplumsal düzenlemelerin toplumsal kurulmuşluğu üzerindeki görüşlerin "mevcut toplumsal yapıların temelden değişimini destekleyen bir kuram ve siyasal etkinlik tarafından memnuniyetle karşılanması" gerektiğini ileri sürer (Fromm [1932] 1970, s. 123). Böyle bir kuramın neden ilericilere başvurduğunun aynı şekilde başka siyasal nedenleri de bulunmaktadır: "Anaerkillik kuramının burjuva toplumsal yapısının göreceliliğini vurgulamasından başka, onun kendine özgü içeriği bütünüyle Marksistlerin sempatisini kazandı. İlk olarak, kadınların, erkeğin kölesi ve bir takas nesnesinden ziyade, toplumun otoritesi ve odak noktası oldukları bir dönemin varolduğunu keşfetti; bu, kadının siyasal ve toplumsal özgürleşim mücadelesi için önemli bir destek

sağladı. On sekizinci yüzyılın büyük savaşı sınıfsız bir toplum için mücadele edenler tarafından yeniden ayağa kaldırılmalıydı" (Fromm [1932] 1970, s. 123).

Fromm çalışmasını ana-merkezci eğilimler ve Marksizm arasındaki –ve böylece Marksizm ve feminizm arasındaki– uyumluluklara işaret ederek sonuçlandırır: "Marksist toplumsal programın ruhsal temeli baskın bir şekilde ana-merkezci bir komplekstir. Marksizm, eğer ekonominin üretken yetenekleri rasyonel bir biçimde örgütlenirse, her bir kişiye, üretim sürecindeki rolü ne olursa olsun, ihtiyaç duyduğu yeterli malın sunulabileceği düşüncesidir; dahası, bütün bunlar her bir bireyin şu âna dek olandan daha az çalışmasıyla başarılabilir ve nihayet her bir insan tekinin yaşamda mutlu olmaya koşulsuz hakkı vardır ve bu mutluluk temelde 'kişinin kişiliğinin uyumlu dışavurumu'nda bulunur –tüm bu düşünceler yalnızca daha önceki ekonomik koşullar altında düş olarak ifade edilebilecek düşüncelerin rasyonel, bilimsel anlatımıdır: Tabiat Ana onların meziyetlerine bakmaksızın çocuklarının her birine ihtiyaç duydukları şeyleri verir" (Fromm [1934] 1970, s. 134-135).

Herhangi bir kimse, Fromm'un ana-merkezci kültürü Marksist sosyalizmle eşitlemesine itiraz edebilir, ancak onun kadınların özgürleşimine yönelik ilgisini ve ataerkilliğe saldırısını kaydetmek ilginçtir. Makalede, diğer önemli Frankfurt Okulu üyelerince de paylaşılan, tensel tatmin ve mutluluğa yönelik ilgi de fark edilir. Bachofen'in anaerkillik kuramındaki "yeryüzünde maddi mutluluk" ve "toplumsal hazcılık" vurgusunun, onun sosyalist düşünürlerin cazibesine kapıldığını açıklamaya yardımcı olduğunu düşünür (Fromm [1934] 1970, s. 125); ve cinselliğin nasıl "tatmin ve mutluluk için en temel ve güçlü olanaklardan birini sağladığı" tartışmasında, Fromm'un kendisinin maddi mutluluğa ve tensel tatmine bağlılığını gösterir (Fromm [1934] 1970, s. 126).

Fromm, Bachofen tarafından değerli hale getirilen ana-merkezci ilkelerin olumlu bir çözümlemesini ve ataerkil değerlerin bir eleştirisini sunmasına karşın, kadınların niteliklerini belirlemek için anaerkillik mitini kullanmanın en iyi kavramsal aygıt olduğu su götürür. Anaerkil toplumların gerçekten varolup olmadığı ve Bachofen'in annelik ve ana-merkezci değerleri romantikleştirmesinin kadının başarması için muayyen bir normatif rol yaratıp yaratmadığı ve böylece toplumsal normlardan farklılık gösteren varoluş tarzlarını seçme öz-

gürlüklerini sınırlandırıp sınırlandırmadığı konusunda bugün yaygın bir kuşkuculuk bulunmaktadır. Bugün birçok kadın, anaerkillik mitinin kadının temel işlevleri olarak gördüğü anneler olarak tanımlamasından kurtulmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, Bachofen'in çalışmasının antropolojik ve ideolojik değeriyle ilgili düşünülmesi gereken sorular bulunmaktadır.

Yine de, Fromm'un çağdaş feminizm açısından Bachofen ve anaerkillikle ilgili düşüncelerinden belki daha fazla değerli olan Fromm'un 1930'lardaki otorite ve aile üstüne yaptığı çalışmasıdır. Fromm, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün 1930'larda yürüttüğü en önemli çok-disiplinli bir araştırmayı aile ve otorite arasındaki bağlantılarla sonuçlandırmakta anahtar bir rol oynadı. Beş yıllık bir çalışmanın sonuçları iki ciltlik bir "araştırma raporu" olarak *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* başlığıyla yayımlandı (Fromm, Horkheimer, vd., 1936). İlk bölüm Horkheimer, Fromm ve Marcuse'nin üç kuramsal çalışmasından oluştu ve Horkheimer tarafından derlendi; ikinci bölümü Fromm derledi ve cinsel eğitim, gençliğin toplumsallaşması ve işsiz ailelerdeki toplumsallaşmayla ilgili özel çalışmalarla birlikte farklı sınıflardaki toplumsallaşma çalışmalarından oluştu; Löwenthal tarafından derlenen üçüncü bölümde, farklı ülkelerdeki aile ve otorite alanlarında bireysel birçok konuyu işleyen çalışmalar yer aldı.

Kuramsal makalesinde Erich Fromm, otorite ve aile arasındaki ilişkileri çözümlemek için kavramsal araçlar geliştirmeye çalıştı. Fromm ve çalışma arkadaşları "insanların otoriteye boyun eğmesine yol açan ve bu boyun eğişi emirlerin doğasına bakmaksızın zevk alınabilir hale getiren psikolojik itkileri" belirlemeyi amaçladılar (Fromm 1936, s. 908). Fromm, Freudcu kuramın "otoritenin ruhsal dinamiklerini anlamak için şu âna dek en iyi yaklaşımı" sağladığını ileri sürer ve otorite ve itaat mekanizmalarını açıklamak için Freudcu ego, süper-ego ve sado-mazoşizm kategorilerini kullanır.

Fromm, Freud'u takip ederek, süper-egoyu toplumsal otoritenin "ve modern zamanların ataerkil ailesinde, özellikle babanın [otoritesinin]" içselleştirilmesi olarak sunar. "Dışsal otorite içselleştirildiğinden, yalnızca gerçek bir dışsal cezalandırma korkusundan değil, aynı zamanda kendisinin kendi içinde yaratmış olduğu içsel sansür korkusundan dolayı birey, onun emir ve yasaklamalarına itaat eder. Süper-ego varlığını otoritenin içselleştirilmesine borçluyken, bu varoluş devamlı süper-egonun otoritenin temsilcilerine yansıtılmasıyla güç-

lendirilir. Sonrakiler çoğunlukla gerçeklikteki durumdan bağımsız bir biçimde süper-egonun, onun ahlâkiliğinin, aklının ve gücünün nitelikleriyle donatılırlar. Bu yolla, bu otoriteler daha fazla içselleşme için, giderek daha iyi uyarlanabilirler ve süper-egonun taşıyıcıları rolünü oynamak için daha uygun hale gelirler. Bu şekilde, sürekli bir çevrim kurulur. Süper-ego–otorite ilişkisi öyleyse diyalektiktir." (Fromm 1936, s. 908)

Fromm ondan sonra ailenin süper-egonun üretiminde nasıl anahtar bir kurum olduğunu ve güçlü bir süper-egonun gelişmesinin isyankâr itkilerin bastırılmasını nasıl kolaylaştırdığını tasvir eder. Zayıf ego, süper-egonun otoritesine boyun eğer, böylece Fromm daha bağımsız bir düşünce ve eylemi mümkün kılacak güçlü bir egonun üretilmesini ister. İnsanların egolarının "mazoşist karakter"inin neredeyse "normal" görülecek ölçüde zayıfladığını düşündüğünden bu sorun özellikle acildir. Fromm'a göre "karakter" içgüdüsel dürtülerden, tepki oluşumlarından ve toplumsallaşma süreçlerinden kaynaklanan özel kişilik yapılarına işaret eder. Toplumsal karakter farklı toplumlardaki baskın karakter yapılarına göndermede bulunur. Fromm, mazoşist karakterin sadizmle yakından sarıldığını düşünür. Fromm'un makalesindeki esas vurgusu, otoriter toplumların ruhsal aygıtının başlıca bir parçası haline geldiğine inandığı sado-mazoşist karakter üzerindedir. Sado-mazoşist bir karakter hâkim otoritelere ve daha yüksek güçlere boyun eğer, ancak sonra bunu toplumsal hiyerarşide kendisinin altında olanlara kaba bir biçimde uygular. Mazoşist karakter hem daha yüksek otoritelere boyun eğmekten hem de otoriteyi daha alt tabakalara uygulamaktan haz duyar. Öyleyse bu karakter tipi, toplumsal otoriteyi yeniden üretmeye yardımcı olur ve toplumsal tahakküm ve saldırganlıktaki artışta payı bulunur.

Fromm, otoriter devletlerin daha sonra sado-mazoşist karakter yapıları doğuran ihtiyaç ve tatminleri ürettiğini ileri sürdü. Benzer şekilde Fromm, ekonomik koşullar kötüleştikçe, toplumsal kaygının arttığını ve ailede babanın otoritesi azalmasına karşın, toplumsal otoritede gücünün çoğunlukla arttığını ve bireyleri daha doğrudan toplumsal tahakküme boyun eğdirdiğini düşündü. Otoriteye karşı itaatsizliği tartıştığı sonuç bölümünde Fromm, irrasyonel otoriteye karşı başkaldırı ile birlikte ne boyun eğmekten ne de tahakkümden haz duyan, baskıcı toplumsal otoriteden arınmış, ancak yine de rasyonel

otoriteyi gerçekleştirecek kabiliyette güçlü bir egonun gelişmesi çağrısında bulunur.

Enstitü'nün diğer üyeleri, sonuçta çağdaş kapitalist toplumlarda bağımsız egoların geliştirilmesi konusunda Fromm'dan daha kuşkucudurlar ve bunun sonucunda bireylerin doğrudan toplumsallaşmasında kitle kültürü ve siyasetiyle ilgili kurumlara daha fazla vurguda bulunacaklardır (Kellner 1989b). Ancak aile, otorite ve toplumsallaşmaya yönelik ilgi, takip eden yıllarda Fromm'un çalışmalarını belirlemeyi sürdürecektir. *Özgürlükten Kaçış* (Fromm 1941), faşist dönem sırasında bireylerin irrasyonel otoriteyi içselleştirme yollarını çözümler ve *Kendini Savunan İnsan* ve *Sağlıklı Toplum* (Fromm 1955) bireylerin çağdaş kapitalist ve ataerkil toplumlara nasıl uyum sağladığını çözümler. Fromm'un çalışmalarında Marksizm, feminizm ve psikanalizin kesişmesi daha sonraki feminist kuramın belli eğilimlerini önceden haber verir ve Eleştirel Kuram ile feminizm arasında muhtemel sentezlere dair bir öngörü sağlar. Toplumsal cinsiyetin çözümlenmesi çağdaş feminist kuramın esas yönlerinden biri olduğundan, şimdi Fromm'un toplumsal cinsiyet kuramına ne tür katkılarının olduğunu ve erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkların daha iyi bir çözümlemesini geliştirmekten onu ne tür kısıtların engellediğini araştıralım.

Toplumsal Cinsiyet Konusunda Fromm: Çatışan Modeller

1940'larda başlayıp ölümüne dek süren makalelerde Fromm, erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları kuramsallaştırmaya odaklanarak, toplumsal cinsiyet konusunda yaklaşımlar geliştiren ilk Eleştirel Kuramcıydı. Yine de onun yaklaşımları toplumsal cinsiyeti kuramsallaştırmanın ve hâkim ideolojik önyargıları aşmanın zorluğunu açığa vuracak biçimde sürekli değişiyordu ve çarpıcı biçimde çelişkiliydi. 1943'teki "Cinsiyet ve Karakter" başlıklı bir makalede Fromm, toplumsal cinsiyetin baskın modellerini tanımlama ve kendi bakış açısını geliştirme gibi bir hassas görevi üstlendi. Fromm, İncil'deki cinsiyetler arasındaki temel farklılıkların açıklanışına atıfta bulunarak, cinsiyetler arasındaki farklılıkları betimleme projesinin uzun süreli bir uğraş olduğunu kabul ederek başlar; ve cinsiyetler arasında doğuştan farklılık olmadığını ileri süren liberal Aydınlanmacı konumla, eril tahakkümü desteklemek ve cinsiyetler arasında eşitsizliği haklılaştır-

mak için kullanılan muhafazakâr ve romantik esaslı farklılık savlarını karşılaştırarak bu çabanın siyasal doğasının oldukça yüklü olduğuna işaret eder (Fromm 1943, s. 21).

Fromm, Freud'un toplumsal cinsiyet üstüne muhafazakâr bakış açılarını sürdürdüğüne de işaret eder ve "Freud'un bulgularına itiraz eden" "kültürel olarak yönlendirilmiş" bir psikanalizin gelişmesinden söz eder (Fromm, 1943, s. 22). Fromm'un kendisi bu makalede toplumsal cinsiyet farklılıklarını çözümlemekte biyolojik özcülük (essentialism) ve kültürel görecelilik konumları arasında arabuluculuk yapmaya çalışacaktır. Fromm, bir toplumsal cinsiyetin diğeri tarafından baskı altına alınmasını haklılaştırabileceği iddia edilen noksanlıklara değer vermeden cinsiyetler arasında gerçekten varolan farklılıkları çözümlemek ister. Şöyle tartışır:

> Bu çalışmanın tezi, belli biyolojik farklılıkların karakter-bilimsel farklılıklara yol açtığı; böyle farklılıkların toplumsal faktörler tarafından üretilenlerle harmanlandığı; sonrakilerin etki bakımından daha güçlü oldukları ve biyolojik temelli farklılıkları artırabilecekleri, yok edebilecekleri ya da tersine çevirebilecekleri; ve sonuçta cinsiyetler arasındaki karakter-bilimsel farklılıkların, kültür tarafından doğrudan belirlenmedikleri ölçüde, değer bakımından hiçbir zaman farklılık oluşturmadığıdır. (Fromm 1943, s. 22–23)

Fromm, biyolojik cinsel farklılık çözümlemesine, erkeklerin ve kadınların cinsel eylemde göze çarpan farklılıklarına işaret ederek başlar. Fromm'a göre, erkeğin cinsel organının ereksiyonu erkek orgazm oluncaya dek sürmesi gerekir, kadını tatmin etmek için bunu kadın orgazm oluncaya dek sürdürebilmesi de gerekir (1943, s. 23). Fromm bu biyolojik gerçeklerin erkek ve kadınlarda farklı cinsel kaygılara yol açtığını düşünür. Erkek performans kaygısına ve başarısızlık duygusuna sahiptir. "Öte yandan kadının hassasiyeti kendisinin erkeğe bağımlı olmasına dayanır; kendisinin cinsel işleviyle bağlantılı güvensizlik öğesi başarısızlıkta değil, fakat 'tek başına' bırakılmakta, hedefine ulaşamamışlıkta, cinsel tatmine yol açan süreci tamamen denetimi altında bulunduramamakta yatar" (1943, s. 23).

Fromm'un bu çözümlemesi açıkçası cinsellik modeli olarak karşı cinsiyete ilgi duyan cinsel bir ilişkiyi varsayar ve bu çözümleme Fromm'un kendi çevresindeki cinsel pratiklere gömülü olduğuna işaret ederek, oral veya elsel uyarmanın orgazm üretebileceği yolları

göstermekte başarısız kalır. Bu oldukça ciddi kavramsal sakatlıktan bağımsız olarak, yine de herhangi bir kimse Fromm'un ataerkilliği eleştirmeye ve dönemin baskın cinsel mitoloji klişelerini kırmaya çalıştığını görür. O, Freud'un aşırı ataerkil cinsellik modelini ve cinsel farklılık çözümlemesini eleştirir ve Freud'un ve kadınların kendilerini beğenmiş oldukları şeklindeki geleneksel ideolojik yorumların, erkeklerin hem cinsel deneyimde hem de yaşamın diğer alanlarında prestij kazanmaya çalışarak cinsel başarısızlık korkularına karşı güvence aradıkları diğer toplumsal alanlarda kendilerinin "ne iyi bir 'uygulayıcı' olduklarını" kanıtlama çabalarıyla çeliştiğini ileri sürer (1943, s. 25 vd.). Kadınlar, diğer yandan, erkekleri etkilemeye zorlanırlar ve böylece kadınların "kendini beğenmişliği esasında çekicilik için bir gerekliliktir, kendisinin çekici olduğunu kendine kanıtlama gereksinimidir." (Fromm, 1943, s. 27)

Fromm, alay konusu olma korkusunu yatıştırmak ve güvensizlikle savaşmak üzere prestij kazanmak için toplumsal sistemin tamamen erkek rekabetini ve kibirliliğini ve aynı şekilde kadınlar üzerindeki güç ve tahakkümü teşvik ettiğini savunur. Fromm, cinsiyetler savaşında, her ne kadar kadınlar erkeklerle alay edebilir ve onları iktidarsız hale bile getirebilirlerse de, penisin erkeklerin kadınları sadistçe tahakkümleri altına aldıkları bir silah olduğunu düşünür: "Erkeğin özel düşmanlığı *aşırı güç* için, kadınınki ise onu *zayıflatmak* içindir." (Fromm 1943, s. 28) Her ne kadar kendisi biyolojik ve kültürel farklılıkların çağdaş toplumlarda birbirini güçlendirme eğiliminde olduğunu öne sürse de, öyleyse Fromm, cinsel farklılıkları ortaya çıkarırken kültüralist özellikleri ayrıcalıklı görme eğilimindedir. Freud'un penis kıskançlığı kuramını erkeklerin çocuk doğurma konusunda kıskançlık duyma olasılıklarına işaret ederek tersine çevirdikten sonra, Fromm kendisinin Bachofen'in ataerkilliği ile ilgili çözümlemesini yineler (s. 28-30) ve şöyle devam eder:

> Bu 'doğal' farklılıklar insanların içinde yaşadığı belirli kültürün yol açtığı farklılıklarla harmanlanır. Bugünkü kültürde ve aslında ideolojide, örneğin kadınlar, erkeklere bağımlıdır, prestij ve rekabetçi başarıya duyulan güçlü özlem erkeklerde bulunuyor. Ancak bu eğilimlerin bulunması toplumsal rollerden çok daha az cinsiyet rolleriyle ilgilidir... Olan şey, kültürel kalıpların ve toplumsal biçimlerin cinsel farklılıklar gibi tamamen farklılık kaynaklarına kök salmış aynı eğilimlerle koşut giden karakter-bilimsel eğilimler ya-

ratabilmesidir. Eğer durum buysa, iki koşut eğilim birbirine harmanlanır ve sanki bu kaynaklar da tekmiş gibi görünür. (Fromm 1943, s. 30)

Nihayet "Cinsiyet ve Karakter"de Fromm, farklı insanlar arasındaki bireysel farklılıkların toplumsal cinsiyet farklılıklarından daha esaslı olduğunu vurgularken şöyle yazıyordu: "Cinsiyetler arasında ne tür farklılıklar olursa olsun, onlar aynı cinsiyet içindeki kişiler arasında bulunan karakter-bilimsel farklılıklarla karşılaştırıldığında görece önemsizdir." (1943, s. 30) Bireysel farklılıkların başatlığına ve bireylerin kendi kimliklerini oluşturma gereksinimine yapılan vurgu aynı zamanda onun toplumsal cinsiyet üstüne diğer önde gelen bir çalışmasını şekillendirir.

Fromm'un 1943'teki toplumsal cinsiyet çözümlemesi, kültüralist nitelemelere ve biyolojik özcülüğe yaklaşmasına rağmen, 1950'lerin başlarında, natüralist ve kültüralist toplumsal cinsiyet düşüncesi arasında arabuluculuk yapmaya çalışmayı sürdürse de, daha kültürel bir modele yöneldi. 1951'de çıkan "Erkek-Kadın" başlıklı makalede Fromm şu ifadeyle başlar: "Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişki galip gelen ve yenilen gruplar arasındaki bir ilişkidir." (1951, s. 4) Cinsel tahakküm konusunda kadın-yanlısı bir bakış açısı benimseyerek, Fromm o zaman yine kendisinin kadınların niteliklerini değerlendirmek ve ataerkilliği ve erkek tahakkümünü eleştirmek için kullandığı anaerkillik ve ataerkillik çözümlemesine bir kez daha değinir. Bu kez, cinsel eylemdeki farklılığı, "Cinsiyet ve Karakter"deki gibi esas almaz, ancak daha çok, hassaslık üreten bir şey olarak, kadınların kendilerine özgü toplumsal niteliği olarak kadının çocuk doğurma ve yetiştirme işlevine işaret eder. Ancak burada erkekler ve kadınlar arasında varolan ciddi farklılıkların kültürel koşullardan olduğu kadar biyolojiden de kaynaklandığını söyleyerek aşırı bir kültüralist duruşa karşı argümanlar ileri sürer. Fromm'un çözümlemesinin odağı, yine de, can sıkıntısının üstesinden gelmek veya cinsel pazarda kendilerini kanıtlayabilmek için erkekleri ve kadınları cinselliği kullanacak şekilde kalıba sokan sosyo-kültürel koşullar üzerindedir.

İlginç bir şekilde, "Erkek-Kadın"da Fromm, toplumsal cinsiyet meselesi üstüne bizlerin gerçekten "erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları" bilmediğimizi ileri süren agnostik bir not iliştirir (Fromm, 1943, s. 16). Bireyleri hiçbir şekilde bir erkek veya kadının ne olması

gerektiği konusunda önceden-tasarlanmış düşüncelere göre yaşamaya çalışmamaları, fakat kendi bireyselliklerini geliştirmeleri ve kişinin kendi davranışında kültürel klişeler tarafından yönlendirilmemesi konusunda ısrar eder. Böyle bir bakış açısı kendisinin "Cinsiyet ve Karakter"deki biyolojik çözümlemesinden önemli ölçüde farklıdır ve Fromm'daki toplumsal cinsiyet sorununa dair hakiki açıklığı gösterir –yine de takip eden yıllarda sıklıkla özcülüğe dönüşle yer değiştirebilecek bir açıklık.

Bazı açılardan Fromm'un, savaş-sonrası başlıca metinleri –*Kendini Savunan İnsan, Sevme Sanatı, Sağlıklı Toplum* ve *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*– zaman zaman daha önceki metinlerindeki toplumsal cinsiyet çözümlemesinin çok gerilerine düşer. Fromm'un başlıca kitapları, ya toplumsal cinsiyet tartışmasından yoksundur ya da bazen, cinsel farklılık, toplumsal cinsiyet ve erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkiler üstüne hiçbir güçlü düşünme olmaksızın, erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıklar üstüne kültürel basmakalıp sözleri sürdürür. Örneğin *Kendini Savunan İnsan* (1947) toplumsal cinsiyet çözümlemesinden tamamen yoksundur. Fromm, mizaç ve karakter gibi toplumsal cinsiyet çözümlemesine yardımcı olan kategorileri kullanmasına rağmen, kendisi bu kategorilerin herhangi bir toplumsal cinsiyet farklılaşmasını yapmaz. Ve birçok ahlâki sorunu tartışmasına rağmen, bu kitapta toplumsal cinsiyet ve cinsellik sorunlarını göz ardı eder. Bunun yerine, erkekler ve kadınların durumunu ayrıştırmayan tamamen evrensel bir insan durumuna yoğunlaşır ve kendisinin hümanizmi özellikle kadınların baskıya uğramasıyla ve onların özgürleşmesinin gerekliliğiyle ilgilenmez.

Sevme Sanatı (1956)'nda Fromm, *Kendini Savunan İnsan*'da ihmâl edilen toplumsal cinsiyet sorununu ele alır, ancak çözümlemesi berbat ölçüde bozuktur. Çözümleme cinsel muhafazakârlıkla ve cinsiyetçilik, özcülük ve idealizm ile mistisizmin kalıntılarıyla dikkati çeker. Fromm, erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları belirtmesine karşın, çözümlemesi oldukça yüzeyseldir. Cinsel eylemde erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları çözümlerken "Cinsiyet ve Karakter" deki toplumsal cinsiyet çözümlemesine damgasını vuran –ve cinsel deneyimin olumsuz ve rahatsız edici özelliklerinin altını çizen– erkeğin performans kaygısından ve kadının tatmin için erkeğe bağımlı olma korkusundan cinsel eylemde veriş öğelerinin oldukça idealist yorumlarına döner. Böylece Fromm, daha önceki cinsellik çözümle-

melerinin özelliği olan cinsiyetler arasındaki antagonizmayı veriş ve birleşmenin daha idealist bir modeli ile yok eder. Fromm'a göre, erkek kadına organını ve dölünü verir ve kadın da "dişil merkezine kapıları" açarak verir. (1956, s. 19)

Fromm bu kitapta, aşkı insanlık durumunun gerilimlerini çözmekte ve öteki ve dünya ile kaynaşmamayı ve tekleşmeyi başarmakta en tatminkâr yol olarak yorumlar. Fromm, Freud'un birçok revizyonistin ileri sürdüğü gibi cinselliği daima aşırı vurgulamadığını ancak onu gerilim ve boşalmanın mekanik, psikolojik etkinliği ile sınırlandırdığını savunur. Fromm bu modelin, kendisinin eril ve dişil kutupların ayrışmasının ve birleşmesinin üstesinden geleceğini düşündüğü, cinselliğin önemini küçümsediğine inanır (Fromm [1956] 1989). Fromm'a göre, cinsellik bu modelde insan varoluşunu, kişinin kendi karşıt kutbuna yerleştiren ve yalnızca Freud tarzında gerilimin haz duyulan bir boşalması olmayan metafizik bir olaydır.

Fromm'a göre, aşk olgusu esas olarak bir kişinin karşıt cinsiyetle birleşme arzusunu gösterir ve aşk ve toplumsal cinsiyet konusunda özcü bir duruş alarak Fromm, aşkın eril ve dişil kutuplar arasındaki birleşme ihtiyacını en iyi biçimde başaracağını ileri sürer (Fromm 1956, s. 27 vd.). Fromm, özcü kalıpta devam ederek eril karakteri "nüfuz etme, yol gösterme, etkinlik, disiplin ve maceracılık nitelikleriyle, dişil karakteri ise üretken alıcılık, koruma, gerçekçilik, tahammül etme ve annelik nitelikleriyle" tanımlar (s. 31). Fromm, bunu "'erkeğin' veya 'kadının' kendine özgü cinsiyetinin baskın oluşu dışında, her bir bireyde iki özelliğin harmanlandığı her zaman akılda tutulmalıdır" diyerek niteler (s. 31). Yine de onun erkek ve kadın görüşünde doğalcı özcü bir şeyler vardır, homoseksüellerin hiçbir zaman aşkta eril ve dişilin derin birleşmesine ulaşamayacaklarını belirtir, çünkü onlar aynı cinsiyete bağlanmışlardır (Fromm 1956, s. 28). Bu tür görüşler Fromm'un erkeklere ve kadınlara bakış açısının kendi kültürel çevresinin önyargılarıyla derinden şekillendiğini ve öteki Eleştirel Kuramcılar gibi onun da toplumsal cinsiyet ve cinsellik çözümlemesinde heteroseksüel eril bir bakış açısını benimseme eğiliminde olduğunu gösterir (bkz., Mills, 1987).

Fromm'un, Freud'un "kendisini, cinselliğin bizatihi eril olduğunu varsaymaya yönelten ve böylece belirli dişil cinselliği ihmâl etmesine yol açan aşırı ataerkilliğini" eleştirdiği doğrudur (1956, s. 30). Ancak Fromm'un kendisinin, her ne kadar "kardeşçe sevgi" ile karşılaş-

tırdığı "annesel sevgiyi" incelemiş olmasa da, "özel dişil cinselliği" çözümlediği açık değildir. Garip bir şekilde, ana-merkezci ilke onun Bachofen'in anaerkillik kuramı çözümlemesinde eşitliği temsil etmişken, şimdi hümanizm ilkesini, diğer bütün insanları sevmeyi, özen ilkesini, merhameti ve siyasal ve toplumsal eşitlikçi bir ahlâk içinde tüm insanlar için sorumluluk duymayı temsil eden kardeşçe sevgidir. Annesel sevgi buna karşın çocuğa yaşam sevgisini aşılamayı temsil eder ve narsistçe olsa da, esasında altruistik ve özgecidir (Fromm, 1956, s. 41 vd.).[6]

Fromm'un günümüzdeki annelik üzerindeki feminist vurguyu (bazı bakımlardan) önceden görmesine karşın, dişil cinselliği veya cinsel farklılığı araştırmakta neden başarısız olduğu konusunda fikir yürütmek ilginç olabilir. Fromm'un toplumsal cinsiyet konusunda 1940'larda ve 1950'lerin başlarındaki feminist ve kültüralist bir pozisyondan *Sevme Sanatı*'ndaki özcü ve heteroseksüel pozisyona neden bu derece radikal bir dönüş yaptığı konusunda düşünmek de ilginç olabilir.[7] Onun çözümlemesi, "Aşk temelde bir istenç eylemidir, yaşamımı tamamen diğer bir kişiye adama kararımdır" (1956, s. 47) ifadesindeki gibi, normatif reçetelerle doludur. Fromm'un incelemesi aynı zamanda uzunca bir "Tanrı sevgisi" çözümlemesinde idealist bir dönüşe uğrar (s. 53 vd.); her ne kadar "Aşk ve Çağdaş Batı Toplumunda Yok Oluşu" çözümlemesinde kimi zaman toplumsal açıdan ciddi eleştirel yorumlarda bulunmuş olsa da. (s. 70 vd.)

---

[6] Daha önceden demokrasiyi ve eşitliği ana-merkezci niteliklerle eşitlediğinden, ki daha sonraki yazılarında da buna dönecektir, Fromm'un kardeşçe sevgiyi burada eşitlik ve demokrasiyle eşitlemesi gariptir; örneğin bkz., Fromm 1970, s. 103, (aşağıda aktarıldı) ve Fromm 1986, s. 21-22.

[7] Rainer Funk bir konuşmamızda Fromm'un değişen toplumsal cinsiyet çözümlemesinin belki kendisinin kadınlarla yaşadığı değişik ilişkilerle ilgili olabileceğini ileri sürdü. 1930'larda ve 1940'ların başlarında Fromm, psikanalitik hareketteki her ikisi de kendisinden on yaş büyük ve aşırı bağımsız ve yaratıcı iki güçlü kadınla, Frieda Fromm-Reichmann ve Karen Horney ile birlikte oldu; Fromm'un ikinci eşi Henny Gurland da, Walter Benjamin'in intihar ettiği meşum yolculukta Fransa'dan kaçan güçlü bir solcuydu; o 1952'de öldü ve Fromm'un ölünceye dek birlikte olduğu üçüncü eşi Annis Freeman, kendisine daha feminist bir duruş aşılayan önceki eşlerinden daha geleneksel ve "kadınsı"ydı. Yine de, Fromm'un geç döneminde bile kimi feminist dürtülerin olduğunu göreceğiz.

Fromm, ara sıra son dönemdeki yazılarında kendisinin bazı erken dönem yazılarındaki feminist ve kültüralist vurgulara geri döner, yine de herhangi bir kimse burada da biraz özcülük ve cinsel muhafazakârlığın farkına varır. Son zamanlardaki başlıca çalışmalarından biri olan *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*'nde (1973) Fromm, 1930'lardaki makalelerinde görülen anaerkilliğe yüksek bir değer atfetmeyi tekrarlar ve erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları betimlemek için antropolojik beylik sözler kullanır. Antropoloji tartışmasında (özellikle, s. 155 vd.) Fromm, Neolitik köylerde "annenin merkezî rolünü" inceler ve "erkeklerin avlandığı, kadınların kökler ve meyveler topladığı eski işbölümünde tarım büyük olasılıkla kadınların keşfi iken, hayvan çiftçiliği de erkeklerin keşfiydi" der (s. 155). Parantez içine alınan bir fısıltı biçiminde, şunu kaydeder: "Uygarlığın gelişmesinde tarımın köklü rolünü dikkate aldığımızda, modern uygarlığın kadınlar tarafından kurulduğunu söylemek herhalde bir abartı sayılmayacaktır." (s. 155) Fromm, yeryüzünün ve annenin doğurma kabiliyetinin Neolitik çağda kadına muhtemelen öncelikli bir rol verdiğini ileri sürer ve sonra "kadınların merkezî rolü" (s. 155 vd.) ve Bachofen'in anaerkillik kuramı (s. 58 vd.) için kanıtlardan söz eder.

Mumford, Childe ve diğerlerini takip eden Fromm, daha sonra "kent devrimi"ni ve erkek-egemen topluma geçişi tartışır; şöyle yazar: "Bu toplumsal ve siyasal değişikliklere kadının toplumsal rolünde ve dinde yer alan anne figüründeki köklü değişiklikler eşlik etmiştir. Tüm yaşamın ve yaratıcılığın kaynağı artık toprağın bereketliliği değil, fakat yeni icatları, teknikleri, soyut düşünmeyi ve yasalarıyla birlikte devleti üreten akıldır. Artık rahim değil fakat akıl, yaratıcı güç oldu ve bununla, kadınlar değil erkekler, toplumu hâkimiyeti altına aldı." (s. 163-164) Fromm, böylece kadınları burada oldukça özcü ve ataerkil bir tarzda rahimle özdeşleştirir, öte yandan erkekler, Platon, Aristoteles, Aquinalı ve diğerleri yoluyla seyreden erkek felsefenin söz oyunları yinelenerek akılla özdeşleştirilir. Bulgusal olarak, aklın güçlerini tarif ederken Fromm, "nüfuz etmenin, kuramsal düşünmenin kudreti ve kurnazlığı" (s. 159) yazışındaki gibi, onu erkek cinsel özellikleriyle birlikte kullanır; aslında "nüfuz etme (içine işleme/girme)" entelektüel başarım için onun gözde terimlerinden biridir, böylece fallus-merkezli bir düşünce bakış açısını resmeder.

Yine de, Fromm'un *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*'ndeki çözümlemesi, "denetim ilkesinin, doğanın denetiminin, kölelerin denetimi-

nin ve kadınların ve çocukların denetiminin, ona içkin olduğu" ataerkil yönetimin eleştirel bir sunumuyla sürer (s. 164). Ancak, diğer eleştirel kuramcılar gibi, tahakkümün mükemmel bir eleştirisini yapmasına karşın Fromm, toplumsal cinsiyet üzerine yeterli bakış açıları geliştirmekte başarısız kalır. Ve yine de muhtemelen kendisinin çağdaş feminist kuramla en önemli bağlantısı bu kitapta ve 1960'ların ve 1970'lerin diğer birçok metinlerinde belirgindir: Saldırganlığın eleştirisi ve barışa dair değerlerin ve silahsızlanmanın savunulması.

Fromm, Barış Hareketi ve Feminizm

Fromm, SANE'nin ve silahsızlanma için mücadele veren diğer grupların bir üyesiydi ve ABD'nin Vietnam'daki saldırganlığına karşı yönelen 1960'ların savaş-karşıtı hareketini güçlü şekilde destekledi. Kitabı *May Man Prevail* (1961), Soğuk Savaş mitlerini eleştirdi ve çağdaş siyasal söylemi ve gerçekliği çözümlemede hâlâ kullanışlı olan paranoyak düşünmenin, kurgulamanın, fanatizmin ve kendiliğinden hareket eden düşüncenin eleştirisini yürüterek "Siyasette Makûl ve Patolojik Düşünme Karşı Karşıya" çözümlemesinde bulundu. Bu kavramlar ve aynı şekilde onun nekrofili ve biyofili çözümlemesi (1973) Fromm'u barış araştırmalarına, saldırganlık çözümlemelerine ve feminizm içindeki insan yıkıcılığını sınırlamanın olanaklarına odaklanan önemli eğilimlerle bir araya getirir.

Aslında geç dönem Fromm'da, toplumsal cinsiyet konusunda ilerici bakış açısına dönüldüğü ve kadınların özgürleşme hareketine referansta bulunulduğu görülür. *Psikanalizin Bunalımı*'ndaki (1970, s. 103) "Anne Hakkının Bugün için Önemi" başlıklı makalede, Fromm Bachofen'de esas taslağı sunulan ana-merkezci ilkelerin "evrensel özgürlük, eşitlik, barış, ve duyarlı insanlık ilkelerinin temeli" olduğunu ileri sürer. "O aynı zamanda, maddi refah ve dünyevi mutluluğa yönelik ilkeli tasa için de bir temeldir." (1970, s. 103) Fromm daha sonra bu ilkelerin "ataerkil otoriter sistemlerin kendi işlevini yerine getirmekte başarısız olmasını"; demokratik devrimi; kadınların devrimini; çocukların ve ergenlerin devrimini; ve cinsel devrimi çözümlemekle ilgisinin bulunduğunu tartışır. Bu çağdaş devrimlerde anamerkezci ilkeye değer atfederek, Fromm aynı zamanda ataerkil tahakkümün sürmesini eleştirir: "Saf ataerkil toplum, sevgi ve eşitlik için hiç kaygı duymaz; o yalnızca erkek-yapımı yasalarla, devletle,

soyut ilkelerle, itaatle ilgilenir. Bu, Sofokles'in *Antigone*'unda, Kreon'un faşist bir lider örneği olarak kişiliği ve sistemi başarılı bir şekilde tasvir edilmiştir." (Fromm 1970, s. 106)

Fromm yine de ana-merkezci değerleri, ana-merkezci merhamet ve eşitlikle yoğrulmuş adalet ve rasyonellikle birleştirerek ana-merkezci ve ata-merkezci ilkelerin bir sentezi için çağrıda bulunarak makaleyi tamamlar (Fromm 1970, s. 106). Karşıt ilkelerin daha yüksek sentezi biçimindeki bu Hegelci bakış böylece mutlak bir cinsel farklılığı yapıbozumuna uğratır ve eril ve dişil özellikleri birleştiren kişiliklerin üretimi ve ana-merkezci ve ata-merkezci ilkeleri birleştiren bir toplumun inşası için kılavuzluk sağlar. Fromm, bu bakış açısını "ataerkil düzenin krizini" teşhis ettiği ve "feminist devrimi" ve onun "kayda değer ilerlemelerini" olumlu bir şekilde değerlendirdiği *Hayatı Sevmek* başlıklı son kitabında bir kez daha ana hatlarıyla açıklar.

Çocuklar gibi, kadınlar da nesneler olarak, kocalarının mülkiyeti olarak görülüyorlardı. Bu değişti. Onlar hâlâ erkeğin dünyasında dezavantajlı olabilirler, örneğin aynı iş için erkeğin aldığından daha az ücret alıyor olabilirler ancak onların toplam konumu [ve] bilinçleri kayda değer ölçüde öncekinden daha güçlü durumdadır. Ve tüm belirtiler, aynen çocukların ve ergenlerin devrimde olabileceği gibi, kadınların devriminin daha ilerilere gideceğini göstermektedir. Kadınlar kendi haklarını tanımlamaya, dile getirmeye ve savunmaya devam edecekler. (Fromm 1986, s. 25)

1975'te İtalya'da yayımlanan bir mülâkatta Fromm, doğrudan feminist hareket üzerinde yorumlarda bulunur. Feminist hareketin "erkeklere karşı, açık, sert bir mücadele" olarak algılanışını yorumlaması istendiğinde Fromm şöyle yanıt verir:

> Son altı bin yılda cinsiyetler arasında sürmekte olan bir savaş dikkate alınmadığında, kadınların psikolojisi ve erkeklerin bu konudaki psikolojisi anlaşılamaz ve erkeklerdeki ve kadınlardaki sadizm, düşmanlık ve yıkıcılık öğeleri anlaşılamaz. Bu savaş bir gerilla savaşıdır. Kadınlar altı bin yıl önce ataerkillik tarafından yenilgiye uğradılar ve toplum erkeklerin egemenliği üzerine kuruldu. Kadınlar mülk haline geldi ve erkeklerin kendilerine verdiği her türlü imtiyaza minnettar kalmak zorunda bırakıldı. Ancak, eğer bunun altında baskıya uğrayanlarda ve sömürülenlerde ayaklanma, öfke, nefret ve öç alma isteği ve sömüren ve baskıda bulunanlarda korku ve güvensizlik hissi yoksa, insanlığın bir kısmının

> diğer kısmına, bir sınıfın, bir ulusun veya bir cinsiyetin diğeri üzerinde tahakküm etmesi söz konusu değildir. (Fromm 1975, s. 59)[8]

Bazıları tarafından geleneksel olarak kadınlara atfedilen nahif ve nazenin nitelemeleriyle ilgili olarak Fromm şu yanıtı verir:

> Kadınlar baştan aşağı o kadar baskıya uğradılar ki, farkında olmadan yönetici cinsiyetin, erkeğin onlara verdiği rolü kabul ettiler. Erkeklerin diğer savaşlardaki, sömürge halklara karşı savaşlar vb., propagandaya çok benzeyen propagandalarına bile inandılar. Kadınların nahif olması gerektiği düşünüldü: Freud onların narsist, gerçek-dışı, korkak, anatomik, entelektüel ve ahlâki açıdan erkeklerden aşağı olduğunu söyledi. Erkeklerin bir etki yaratmak amacı gütmeyince hiçbir şey yapmadıkları basit gerçeğinden dolayı, kadınlar erkeklerden daha az narsistir. Kadınlar bu itki olmaksızın çok, birçok şeyler yaparlar ve aslında kadınların kendini beğenmişliği olarak adlandıracağınız şey yalnızca galipleri memnun etme zorunluluğudur. Kadınlarda gerçekçiliğin bulunmadığı [savı] göz önüne alındığında, bütün Batı hükümetlerinin erkeklerden oluştuğu bir çağda, erkek gerçekçiliğinin paraları açlık tehdidinin üstesinden gelmek, tüm dünyayı tehdit eden felâketlerden kaçınmak yerine atom bombalarına harcadığını söylememiz gerekir. (Fromm 1975, s. 59 ve 94)

Fromm, cinsiyetler arasındaki savaşın her iki tarafta da büyük ölçüde bir nefret ve sadizm yarattığını düşünür: "Sömürülenler ve sömürenler, mahkûm ve gardiyanında olduğu gibi aynı teknenin içindedirler: Onlar her ikisi de birbirini tehdit eder ve birbirinden nefret ederler, her ikisi de ötekinin saldırılarından korkmak zorundadır. Öyleyse, erkekler kadınlardan korkarlar ancak korkmuyor gibi davranırlar" (Fromm 1975, s. 94). Fromm, mülâkatı mevcut feminist hareketi "kadınların insanca özgürleşeceği gerçek bir devrimci hedefe" sahip olmaktan ziyade erkeklerin gücü paylaşacağı ve ataerkil değerlerin altüst edilmeyeceği yumuşak bir reformist hareket olmakla eleştirerek bitirir (Fromm 1975, s. 94). Fromm'un yorumu muhtemelen daha çok "liberal feminizm" olarak bilinen [feminizmi] uygun bir şekil-

---

[8] Mülâkatın İtalyancaya çevrildiği İngilizce metni kullanıyorum; bu materyali Erich Fromm Arşivi'nden sağlayan Rainer Funk'a teşekkür ediyorum.

de nitelemesine karşın, kadınların özgürleşme hareketini onun reformist kanadıyla özdeşleştirmek büyük ölçüde haksızlık olacaktır.

1980'de ölünceye dek, Fromm ataerkilliğe, saldırganlığa ve yıkıma saldırırken, insan özgürleşimine yönelik umutlu bir bakış açısı yansıtmayı ve yaşam sevgisini savunmayı sürdürdü. Fromm'un feminizmle en derin bağlantısı onun yaşam ve barışa bakış açısında ve ataerkillik ve saldırganlık eleştirisinde bulunur. Toplumsal cinsiyet üzerine yeterince bir bakış açısı geliştirmemiş olmasına karşın, en azından meseleyle yüzleşmeye çalıştı ve bazı gerilemelerle birlikte sürekli, feminist görüşleri eleştirel toplum kuramıyla birleştirebilecek bir toplumsal cinsiyet bakış açısı sunmak için mücadele etti. Böylece Fromm, bugün Eleştirel Kuramın çok önemli görevlerinden biri olarak duran Eleştirel Kuramın ve feminizmin bir senteziyle ilgili bazı öngörüler sağlar.

Muhtemel Bir Sentez?

Eleştirel Kuram ve feminizmin bir sentezinin mümkün ve arzulanır olduğunu neden düşündüğüme dair bir dizi değerlendirmede bulunarak makaleyi bitireceğim. Başlangıç olarak, klasik Eleştirel Kuramın geliştirdiği tahakküm eleştirisine ataerkilliğin feminist eleştirisinin ve kadınların özgürleşmesi bakış açısının eklenmesi gerekmesine karşın, Eleştirel Kuramın tahakküm ve özgürleşme diyalektiği feminist toplumsal kuram için kavramsal bir çerçeve sağlar. Bu makalede, böyle bir tasarıdaki kavramsal alanın zaten Eleştirel Kuramdaki ataerkillik ve toplumsal tahakküm ilişkisinin (yetersiz) çözümlenmesi ile sağlandığını tartıştım ve kadınların Birleşik Devletler'de Eleştirel Kuram ve feminizmi birleştirmeye yönelik bazı çağdaş girişimlerini tartışarak bitireceğim.[9]

Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, feminizm ve Eleştirel Kuramın yaklaşımlarını bir araya getiren *Bir Eleştiri Olarak Feminizm* başlıklı bir kitap derlediler (1987). Antolojiye yapılan katkılar eleştirel toplumsal kuram bağlamında feminist meseleleri ortaya koymaktadır. *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (1987)'da Benhabib, "Eleştirel Kura-

---

[9] Almanya ve Avrupa'daki başka yerlerde, Eleştirel Kuram ve Feminizmin sentezlerinin olduğunun farkındayım; ancak burada yalnızca Birleşik Devletler'deki tanıdık olduğum girişimleri tartışıyorum.

mın çıkmazlarının" bir eleştirisini "şu anda, kurumsal yaşamın örgütlenmesinde radikal demokratik meşruiyet bakış açısını ataerkilliğin ve içimizdeki ve içimizde olmayan doğanın endüstriyel sömürüsünün kültürel-ahlaksal bir eleştirisiyle birleştirecek özgürleştirici bir siyaset" geliştirme çağrısıyla bitirir. Benhabib, feminist ilgileri dikkate alan bir Eleştirel toplum kuramı çerçevesinde bir ahlâk ve toplumsal kuram geliştirmeye çalışır.

Asi Söylem (1989) başlıklı kitabında Nancy Fraser, feminist bir toplumsal kuram geliştirme noktasından Foucault, Lyotard, Habermas, Rorty ve Derrida'nın feminist bir ideoloji eleştirisini gerçekleştirir. Her ne kadar eleştiriyi erken dönem Marx'ta olduğu gibi "mücadelelerin ve çağın isteklerinin kendiliğinden açımlanması" olarak tanımlasa da (Fraser 1989, s. 2), Frankfurt Okulu geleneğinin ideoloji eleştirisini uygular. Çalışmalarında Fraser, Frankfurt Okulu'nun gündem belirleyicileri olarak somut mücadelelere değer atfeder; toplumsal hareketleri eleştiri konusu olarak tespit eder; ve kuramların nihai olarak geçerlilik testinden geçtiği yerin siyasal eylemler potası olduğunu ileri sürer. Bu şekilde Fraser, Eleştirel Kuramı siyasallaştırır ve kuram ve eylemi Eleştirel Kuramın daha soyut ve siyaset-dışı bazı yorumlarından daha güçlü bir şekilde birleştiren feminist bir boyut kazandırır.

Buna ek olarak Eleştirel Kuram, bilim ve teknolojinin insan tahakkümüne hizmet etme biçimlerini eleştirmesi ve alternatif uzlaşma, hoşnutluk ve barış değerlerini önermesiyle feminist bir düşünce geleneğiyle örtüşür. Aslında *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin başlıca konularından biri onun bilim, teknoloji ve Horkheimer ile Adorno'nun betimlediği eğilimlerin kapsam ve yoğunluk bakımından yükseldiği bir çağda değerini sürdüren araçsal rasyonelliğe yönelik radikal eleştirisidir. Bu eleştiri daha sonra Marcuse ve Habermas tarafından da üstlenildi ve Eleştirel Kuram ile feminizm arasındaki önemli kesişme alanlarından birini oluşturdu.

Eleştirel Kuramı feminizm ve psikanalizle birleştirmeye yönelik çağdaş girişimler de bulunmaktadır. Jessica Benjamin bazı erken dönem makalelerinde (1977 ve 1978) ve *Aşkın Tutsakları* (1988) yapıtında, kökleri Eleştirel Kurama uzanan sistematik bir psikanalitik feminizm geliştirmektedir. Benjamin sevgi, aile ve gündelik yaşamın psikanalitik açıdan ve feminizmden esinlenen kuramlar temelinde bir tahakküm eleştirisi ortaya koyar. Böylece Benjamin, her ne kadar da-

ha çok Marcuse ve Adorno'dan etkilenmiş olsa da, Eleştirel Kuramda ilkin Fromm tarafından öngörülen türde sistematik bir bakış açısı sunar.[10]

Son olarak, *Eleştirel Teori, Marxizm ve Modernite* kitabımda tartıştığım üzere, Eleştirel Kuramın özgürleşimci bakış açısı birçok yeni toplumsal hareketteki –feminizm dâhil– bazı daha ilerici eğilimlere yakın duran ve en azından yeni hareketlerin bazılarındaki birçok açığı düzeltebilecek kültürel ve cinsel siyasette yapılacak işleri gösterir. Eleştirel Kuram, deneyimin daima estetik-erotik boyutuyla ilgilenmiştir ve haz, mutluluk, oyun ve duyumsal hoşnutluğu savunmuştur. Onun beden üzerindeki vurgusu ve ihtiyaçlar ile olanaklar üzerindeki materyalist odaklanışı öyleyse ilerici feminizm tarafından geliştirilen cinsel siyaset biçimiyle diyaloğa geçer. Aslında Eleştirel Kuram, bireysel yaşam için her zaman insan cinselliğini vurgulamıştır ve cinsiyetler arasında ve dâhilinde daha iyi insani ilişkilere duyulan ihtiyacın altını çizmiştir. Eleştirel Kuramcılar aynı zamanda toplumsallaşmanın bir aracı olarak ailenin önemine işaret etmişler ve ataerkil ailenin kadınları ve çocukları baskı altına alırken, otoriter kişiliği üretmesini eleştirmişlerdir (bkz., Kellner 1989b, Bölüm 3 ve 4). Bazı (erkek) Eleştirel Kuramcılar sıklıkla çalışmalarında erkek tutum ve algılayışı yansıtmışken, diğerleri, Marcuse gibi, cinsel siyaset üstüne görece ilerici bakış açılarına sahiplerdir ve ilk ortaya çıktığı zamandan itibaren feminizme olumlu tepki vermişlerdir (bkz., Kellner 1984).

Her halükârda Eleştirel Kuram, feminizmin ilerilere taşıdığı türde ataerkillik eleştirisinin gelişmesiyle ve kadınların özgürleşmesi talepleriyle uyumludur. Son yıllarda birçok birey, Eleştirel Kuram ve feminizmi sentezlemeye çalışırken, Mills (1987), Fraser (1989) ve diğerleri feminist bir bakış açısından klasik Eleştirel Kuramın sınırlılıklarını tartışıyorlar. Bu, gelecek vaat eden bir gelişmedir, çünkü radikal düşüncenin ve siyasetin 1980'ler boyunca ötekiliğinin ve parçalanmasının kutlanmasından sonra, farklılıkları aşmaya başlamanın, daha üretken diyaloglara katılmanın, yeni sentezler kurmanın zamanıdır. Öyle ki, bu da son bir soruyu gündeme getirmektedir: Ötekilik

---

[10] Benjamin Frankfurt Okulu'nun otorite ve faşizm çözümlemesi üstüne bir notta kısaca Fromm'u tartışır; şöyle yazar: "İçgüdü kuramını reddederek, ancak Freud'un kitle lideri fikrini kullanarak... Erich Fromm *Özgürlükten Kaçış*'ta 'büyücü yardımcı' arama düşüncesini geliştirdi."

fetişleştirildi mi; ve hem bireyselliğe, farklılığa ve ötekiliğe hem de aynı zamanda ortaklığa, dayanışmaya ve toplumsallığa saygı duyan ve değer atfeden entelektüel ve siyasal projeler geliştirebilir miyiz? Eleştirel Kuramın bu tür sorulara vereceğimiz yanıtlara bağlı olduğunu düşünüyorum.

Kaynakça*

Benhabib, Seyla (1987), *Critique, Norm and Utopia* (New York: Columbia University Press).

Benhabib, Seyla, Drucilla Cornell (1987), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* (Polity Press).

Benjamin, Jessica (1977), "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos,* 32, s. 42-64.

Benjamin, Jessica (1978), "Authority and the Family Revisited: Or a World Without Fathers?", *New German Critique,* 13, s. 35-58.

Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love* (New York: Pantheon, 1988).

Burston, Daniel (1991), *The Legacy of Erich Fromm* (Cambridge: Harvard University Press).

Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press).

Fraser, Nancy (1989), *Unruly Discourses: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).

Fromm, Erich (1932), *The Crisis of Psychoanalysis* (New York: Fawcett, 1970).

Fromm, Erich ([1932a] 1970), "The Method and Function of an Analytic Social Psychology", Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (New York: Fawcett, 1970) içinde, s. 137-162.

Fromm, Erich ([1932b] 1970), "Psychoanalytic Characterology and It's Relevance for Social Psychology", Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (New York: Fawcett) içinde, s. 163-188.

Fromm, Erich ([1934] 1970), "The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology", Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (New York: Fawcett) içinde, s. 109-136.

Fromm, Erich (1941), *Escape From Freedom.*

Fromm, Erich (1943), "Sex and Character", *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Process,* cilt 6, s. 21-31.

Fromm, Erich (1947), *Man for Himself* (New York: Holt Rinehart Winston)

Fromm, Erich (1951), "Man-Woman", M.M. Hughes (der.), *The People in Your Life: Psychiatry and Personal Relations,* New York (Alfred A. Knopf), s. 3-27.

Fromm, Erich (1955), *The Sane Society* (NewYork: Holt RinehartWinston).

Fromm, Erich (1956), *The Art of Loving. An Inquiry into the Nature of Love* (World Perspectives cilt 9), der., Ruth Nanda Anshen (New York: Harper and Row).

Fromm, Erich (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York: Holt, Rinehart and Winston).

Fromm, Erich (1975), "Interview with Adelbert Reif: Erich Fromm. On Human Aggression", *Human Behavior* (New York), s. 17-23.

Fromm, Erich (1986), *For the Love of Life,* der., Hans Jürgen Schultz (New York: The Free Press, Macmillan).

Fromm, Erich, Max Horkheimer, vd. (1936) *Studien über Autorität und Familie* (Paris: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung).

Funk, Rainer (1982), *The Courage to Be Human* (New York: Continuum).

Horkheimer, Max ve T. W. Adorno (1972 [ilk baskı 1947]), *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury).

Jacoby, Russell (1970), *Marxismus, Psychoanalyse, Sex-Pol* (Frankfurt: Fisher).

Jacoby, Russell (1974), *Social Amnesia* (Boston: Beacon Pres).

Jay, Martin (1973), *Dialectical Imagination.*

Kellner, Douglas (1989a), *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Cambridge, Baltimore: Polity Press, Johns Hopkins University Press).

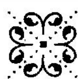
Kellner, Douglas (1989b), *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Cambridge, Palo Alto: Polity Press, Stanford University Press)

Kellner, Douglas, Steven Best (1991), *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (London, New York: Macmillan Pres, Guilford Pres).

Marcuse, Herbert (1955), *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press).

Mills, Patricia (1987), *Women, Nature and Psyche* (New Haven: Yale University Pres).

Rickert, John (1986), "The Fromm-Marcuse Debate Revisited", *Theory and Society,* cilt XV, s. 351-400.



Habermas

HABERMAS'IN GEÇ KAPİTALİZME DAİR KRİZ KURAMI*

*

David Held & Larry Simon

Bu makale Jürgen Habermas'ın geç (veya örgütlü) kapitalizmin örgütsel ve kriz dinamiklerinin doğasına dair çalışmasının bir özetini sunmaktadır. Habermas'ın bu sorunlarla ilgili görüşleri yakın zamanlarda *Meşruiyet Kriz*'inde[1] görüldüğü üzere, onun süregiden araştırma programının bir devamı olarak anlaşılmalıdır.[2] Bu program bilgi, insan eylemi ve toplumsal ve tarihsel gerçeklik arasındaki bağlantıların geliştirilmesine yönelik bir çaba olarak veya diğer türlü, geçen bir yüzyılın kuramsal ve eylemsel gelişmelerinin ışığında tarihsel materyalizmin gözden geçirilip düzeltilmesi çabası olarak çeşitli bi-

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* *Radical Philosophers' News-Journal*, 1976, no. 6, s. 1-19.

[1] *Legitimation Crisis*, çev., Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975). İlk, 1973'te Almanya'da basıldı.

[2] *Meşruiyet Krizi*'ne ek olarak, Habermas'ın üç kitabı İngilizce'de basıldı: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev., Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971); *Teori ve Pratik*, çev., John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973); *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev., Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1970).

çimlerde değerlendirilebilir. Öyleyse *Meşruiyet Krizi*'nde sunulduğu üzere, onun toplumsal kurama dair görüşleri kendisinin erken felsefi ve epistemolojik tefekkürü ile tematik olarak bağlantılıdır ve tamamen anlaşılabilmesi için onların bu bakış açısına yerleştirilmesi gerekir.[3] Ancak böyle bir görev bu makalenin başarabileceği kapsamın ötesindedir. Bu nedenle kendimizi, geç kapitalizmdeki kriz eğilimlerinin doğasıyla ilgili eleştirel bir incelemeyi haklı kılacak ölçüde yeterince karmaşık ve tartışmalı görüşlerini sunmakla sınırlandıracağız.

Habermas'ın *Meşruiyet Krizi*'nde amacı geç kapitalizmdeki kriz eğilimlerinin bir mantığını geliştirmektir; ki bu, üzerinde kapitalist toplumun daha ayrıntılı bir kuramının kurulabileceği bir temel olarak hizmet edebilir. Böyle bir temel ümit verici bir biçimde, açıkça her türlü toplumsal kuram açısından önemli olan ampirik çalışmaların kendisinden üretilebileceği bir çerçeve görevi üstlenecektir. Tartışmanın deneme niteliğinde ve zaman zaman düş kırıklığına uğratacak ölçüde kabataslak doğası, temaların açıklığa kavuşturulmasına ve ampirik araştırma için hazırlık yapılmasına yönelik bir çaba olarak görülmelidir.[4] Böyle yapmakla Habermas, Marksist çalışmaların geniş kapsamından olduğu kadar çağdaş toplumsal bilimdeki çalışmalardan da yararlanır. Onun toplumsal kuram için yeterli bir temeli yeniden formüle etmeye çalışmasının amacı, çağdaş kapitalizmdeki gerilim ve çelişki noktalarını belirlemek ve böylece kapitalizmin dönüşümünün ve yeni bir toplumsal oluşumun ortaya çıkışının olabilirliğini saptamaktır. Bu, böyle bir değişimin siyasal eylem olmaksızın başarılamayacağını söylemeksizin devam eder. Öyleyse, çalışmanın siyasal amaçları ve çağrıştırdıkları, sözüm ona, soyut kuramsal tartışmanın ortasında gözden kaçırılmamalıdır.

Tartışılması gereken ilk soru, toplumsal bir krizin ne olduğudur? Geleneksel olarak Marksistler krizi toplumun işleyen sistemlerinin yapısal bozulması olarak kavradılar. Kapitalizmde böyle bir bozulma-

---

[3] Herhangi bir devam eden ve gelişen programla ilgili bekleneceği üzere, daha fazla çalışma ışığında değişiklikler olur ve daha önceki görüşlerin elden geçirilmesi daha sonrakilerle bazı uyumsuzluklar yaratır. Bu, *Meşruiyet Krizi* ve *Rasyonel Bir Topluma Doğru* arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Habermas'ın durumunda daha belirgindir.

[4] Bu araştırmanın büyük bir bölümü Almanya'da, Starnberg'deki Max Planck Enstitüsü'nde halen devam etmektedir.

nın üretim süreci tarafından gerçekleştirildiği kabul edilir. Ancak bir yanda kısmî bir kriz veya çöküntüyü diğer yanda toplumsal oluşumun kendi içinde bir dönüşüme yol açan bir krizi birbirinden (kesinlikle) ayırt etmemiz gerekir. İlkinde siyasal-ticari döngü kuramında kavramsallaştırılan enflasyon-resesyon sendromu gibi olgular bulunur. Bu döngü yalnızca kapitalizmin kronik bir niteliği olarak, görünmez, fakat aynı zamanda (en azından kısa dönemde) birikim süreci üzerinde yeniden üretici bir etkiye sahiptir. Habermas'ın ilgisinin yöneldiği sonraki kriz türü, öte yandan, toplumsal sistemin kendi kimliğinde bir değişimi içerir.

Bir toplumun kimliği iki bakış açısıyla değerlendirilebilir. Sistem kuramsal yaklaşım bakış açısıyla kimlik değişimi, örneğin kapitalizmde ücret sermaye yapısı gibi, belli toplumsal düzenlemelerin istikrarı ve korunması bakımından temel olan yapıların değiştirilmesini kapsar. Sistem kuramcısı için zorluk, onun öncelikle verili bir toplumun aslında temel yapılarını ayrıştırabiliyor olması ve ikinci olarak bu yapıların *sistem bütünleşmesi* üzerindeki etki bağlamında varlığını sürdürme ve değişimini çevreleyen koşulları belirlemektir. Açıkçası, her türlü yapısal öğenin değişimi sistemin kimliğini tehlikeye atmaz.

Eylem kuramının (veya yorumsamacı toplumsal kuramın) benimsediği farklı bir bakış açısıyla, o toplumun üyeleri tarafından deneyimlendiği ve anlaşıldığı haliyle bir toplumun kimliğini konuşabiliriz. Burada toplumsal sistemler normatif yapılar, değerler ve kurumlar bağlamında sembolik olarak kurulmuş "yaşam dünyası" boyutunda gözükür. Toplumsal bütünleşme düzeyinde krizler bireyin toplumsal kimliğine yönelik bir tehdit olarak veya bireyin etkin biçimde o kimliği değiştirmesi için itici bir güç olarak hissedilir. Buradaki zorluk tabiî ki şudur: "üyeleri durumu yalnızca böyle tanımladıkları zaman, bir toplum herhangi bir krize girmez."[5]

Sistem kuramı paradigması eylem kuramının yaşam dünyasına indirgenirse, sistemin düzenlenme ve denetimi meseleleri elenmiş olur. İncelemeler o zaman, toplumsal işlemlerin sağduyu veya gündelik bilgisi düzeyinde kalır ve böylece toplumsal olguların kendi parametreleri içinde belirlenen veya çerçevesi çizilen yapılar olarak kurulabilirliği reddedilir. Diğer yandan, yaşam dünyasını sistem kuramsal yaklaşıma indirgeme çabası durumunda, son tahlilde toplumsal

---

[5] *L. C.*, s. 4.

koşulların hoşgörü düzeylerini belirleyen toplumsal öznelerin anlamlı etkileşimleri yoluyla oluşan toplumsal gerçekliğin gerçekleştirilmesini gözden kaçırma tehlikesiyle yüz yüze geliriz. Habermas'ın tartıştığı üzere, sistem kuramı kendi kendine, "toplumsal bir sistemin amaç değerlerinin, onun süregelen varlığını ciddi biçimde tehlikeye atmaksızın veya onun kimliğini kaybetmeksizin değişebileceği kabul-edilebilirlik sınırlarını" kavrayamaz.[6] Bir kriz kuramı her iki çözümleme düzeyini içermelidir. Özellikle sistemin sürdürülmesindeki yapısal krizlerin belli türlerinin gündelik etkileşim düzeyinde toplumsal yaşamın nasıl parçalanmasına ve dağılmasına yol açtığını gösterebilmelidir.

Habermas ihtiyaç duyulan şeyin, iki yaklaşımın toplumsal sistemlerin tarihsel yönelimli çözümlemesinde birleştirilmesi olduğunu savunur. Bu nihai olarak bir toplumsal evrim kuramını zorunlu kılar.[7] Böyle bir kuramda toplumsal oluşumlar, örgütün temel ilkelerine göre belirleniyor olarak görülür. Bu ilkeler herhangi bir zamanda mevcut olan sistem sorunlarını çözmek için toplumsal kimlikte aynı zamanda bir parçalanma yaratmaksızın mümkün çözümleri sınırlandırma işlevi görür. Örneğin Habermas'ın ilkel toplumsal formasyon olarak adlandırdığı durumda, akrabalık sistemleri, yaş ve cinsiyetleri belirleyen başlıca rolüyle birlikte örgütsel ilkeyi oluşturur. Toplumsal ilişkilerin diğer alanları bu temel kurumsal biçime göre belirlenir. Habermas'a göre bu özel örgütsel ilke hiçbir içsel çelişki üretmediği için ilkel toplumlarda yaşanan krizler, onun kurumsal yapısı veri alındığında, yalnızca dışsal, çevresel değişim (örneğin demografik) sistemin uyarlanma kapasitesini aşırı yüklediğinde yaşanır. Bu potansiyel krizin evrimsel sonucu, sınıf tahakkümünü cisimlendiren siyasal mekanizmanın daha fazla merkezîleşmesi olmuştur. Böylece örgütsel ilke akrabalık sisteminden siyasal olarak örgütlenmiş sınıf yapısına, ilkelden geleneksel toplumsal oluşuma doğru evrilir.

Habermas örgütsel ilke kavramını kullanarak, verili bir toplumsal oluşum için, (1) "... sistemin ve toplumsal bütünleşmenin işlevsel olarak nasıl ayrıştırılabileceğinin"; (2) "sistem bütünleşmesine yönelik tehlikelerin toplumsal bütünleşme, yani kriz tehlikesiyle ne zaman

---

[6] *L. C.*, s. 3.

[7] Bir toplumsal evrim kuramı Habermas'ın mevcut, ancak henüz pek başlanmayan bir projesidir. Onun yalnızca neye benzeyeceğine dair bir taslak *Meşruiyet Krizi*'nde sunuldu; bkz., Kısım I, 2 ve 3. Bölümler.

sonuçlanacağının"; ve (3) denetim ve sürdürme sorunlarının nasıl kimlik sorununa dönüşeceğinin, "yani ne tür bir krizin ağır basacağının"[8] belirlenebileceğini ileri sürer.

Toplumsal krizin genel kuramının bu kısa ve kabataslak tartışmasından sonra, şimdi Habermas'ın *Meşruiyet Krizi*'nde ilgilendiği temel sorunu değerlendirebiliriz: Geç kapitalist toplumun doğası "yaşlanmış kapitalizmin şaşırtıcı güçlülüğü için farklı bir isimlendirme" den[9] ziyade, yeni bir örgütsel biçimi mi temsil etmektedir? Özellikle, "Kapitalist toplumsal oluşumların temel çelişkisi aynı şekilde örgütlü kapitalizmin görünüm biçimlerinde de etkili midir, yoksa krizin mantığı değişti mi?"[10] Diğer bir ifadeyle, geleneksel Marksist kavrayıştaki gibi bir sınıf çatışmasını geç kapitalizm koşullarında da bekleyebilir miyiz? Bu soruyu yanıtlamak için öncelikle, *liberal* kapitalizmin örgütlü dinamiklerinin bir çözümlemesini ve ikinci olarak muhtemel kriz tepkilerinin (değişmiş) doğasını ayrıntılı biçimde betimleyen *geç* kapitalizmin bir çözümlemesini yapmak zorunludur.

Habermas'm önerdiği liberal kapitalist toplum çözümlemesi neredeyse Marx'ın çözümlemesidir.[11] Örgütsel ilke, ücret, emek ve sermaye ilişkisidir. Geleneksel (örneğin feodal) sınıflı toplumlardan farklı olarak liberal kapitalizmde ekonomik sistem siyasal sistemden ayrılmıştır ve malların bağımsız ve özerk olduğu varsayılan sahipleri arasındaki değişim kurallarına göre kurulmuştur. Değişim ilişkileri aynı zamanda siyasal denetim sistemini kapitalist yeniden üretim sürecinin yapısal gereklerini muhafaza etme işlevi gören devletle baskı altına alır. Burjuva ideolojisinin, bunun doğal sonucu olarak yükselmesi (öyle adlandırılan) eşitlerin pazar değişiminin yeni düzenin başlıca meşrulaştırıcı gücü olarak hizmet etmesine olanak sağlar. Serbest değişim kisvesi altında kurumlar, evrensel ve eşit mülkiyet ilişkilerinin içsel adaletine başvurabilirler. Böylece sistem-bütünleyici ekonomik alan, aynı zamanda toplumsal bütünleşme görevi üstlenir. Bu, pazarın oynadığı ikili işlevde görülebilir; pazar bir yandan toplumsal emeğin dağılımını örgütler, diğer yandan sermaye ve ücretli emek arasındaki güç ilişkilerini kurumsallaştırır. "O halde Marx'ta, değer

---

[8] *L. C.*, s. 23-24.
[9] *L. C.*, s. 17.
[10] *L. C.*, s. 31.
[11] *L. C.*, s. 20-31.

biçiminin kuramsal çözümlemesinin hem pazar ekonomisindeki ticaretin düzenleyici ilkesini hem de burjuva sınıflı toplumun temel ideolojisini açığa çıkarmak şeklinde ikili bir görevi bulunmaktadır."[12]

Liberal kapitalizmde, birikim sürecinin zorunlu koşulu olan ekonomik büyüme, dönemsel olarak nükseden krizlerle birlikte belirir. Habermas, liberal kapitalizm için Marx'ın kâr oranının düşme eğilimi ve bunun sermayenin gerçekleşmesi üzerinde baskı yapması çözümlemesini benimser.[13] Sistem ve toplumsal bütünleşmenin işlevlerinin örtüşmesiyle ekonomik alandaki bu yapısal krizler, doğrudan sistemin öz-kimliğine ve onun meşrulaştırıcı yeteneğine tehdit oluşturur.

> Artan toplumsal değişimin süregiden istikrarsızlığıyla birlikte, dönemsel olarak yinelenen, toplumsal olarak parçalayıcı düzenleme sorunları, burjuva sınıfında kriz bilincine ve ücretli emekçiler arasında devrimci umutlar için nesnel bir temel sağlar.[14]

Kapitalizmin temelinde yatan, sınıf çıkarları arasındaki temel çelişki, böylece sürekli ekonomik başarısızlık tehlikesine maruzdur. Birikim sürecinin düşünülen çöküntüsüyle iflas ve işsizliğin toplumsal sınıfları bir çatışma içerisine sokacağı ve kendi gerçek çıkarlarının çatışmacı olduğunu fark etmeye zorlayacağı öngörüsü vardır. Sorun şudur: Liberal türden örgütlü biçime geçen kapitalizm, kendi temelindeki çelişkilerin dışavurumunu gizlemek ve böylece sınıf çatışmasını görece örtmek için kriz yüklü gelişimini yeterince denetleyebilecek midir?

Habermas'ın sunduğu örgütlü kapitalizm modeli son dönemlerdeki birçok iyi-bilinen çalışmayı takip eder.[15] Habermas, önce üç temel alt sistemi, ekonomik, yönetsel ve meşrulaştırma sistemlerini canlı bir biçimde betimler. Ekonomik alt sistem üç sektörlü bir mo-

---

[12] *L. C.*, s. 25.

[13] *L. C.*, s. 29.

[14] *L. C.*, s. 25.

[15] Benzer çalışmalar için bkz.: J. O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, (New York: 1973); A. Shonfield, *Modern Capitalism*, (London: 1965); Claus Offe'nin kapitalist devlet üstüne çalışmaları, örneğin, "Political Authority and Class Structure – an Analysis of Late Capitalist Societies", *International Journal of Sociology*, (Bahar, 1972), ve "The Abolition of Market Control and the Problem of Legitimacy" *Kapital-State* (Kısım 1 cilt I'de, Kısım 2 cilt II'de).

del olarak görülür. Kamu sektörü, yani silahlanma ve uzay gibi endüstriler, hükümetin üretim ve tüketimine yöneliktir. Özel sektörde, halihazırda pazar rekabetine yönelmiş bir sektörle, pazar sınırlandırmalarından daha fazla serbest bir oligopolistik sektör arasında bir ayrıma gidilir. Örgütlü kapitalizmin, sermaye yoğunlaşması ve oligopolistik yapıların yayılmasıyla nitelenebileceği ileri sürülür.

Örgütlü kapitalizmin dikkat çeken bir özelliği, artan devlet müdahalesinden dolayı hem pazar mekanizmasının kendi içinde hem de genel olarak yaşam kalıplarında yönetsel alt sistemin genişlemesidir. Ekonomik müdahale bağlamında, devlet hem istikrarsızlıklardan kaçınmak yoluyla ekonomik süreci korumak ve sürdürmek hem de ekonomik süreçlerin beklenmeyen bozuk işlevli sonuçlar doğurduğu pazar mekanizmalarının yerini almak biçiminde işlev görür. Koruma işlevinde devlet fiyat denetimi, faiz düzenleme, vergi indirimi vb. gibi tedbirleri kullanır; devletin [pazar mekanizmasının] yerini alma işlevleri hükümet tüketimi yoluyla rekabetçi olamayan sektörlerin teşvik edilmesini, toplumun hem maddi hem de maddi olamayan altyapısının geliştirilmesine yönelik uygulamaları (ulaşım, iletişim, eğitim vb.), özel teşebbüsten dolayı toplumsal zararların maliyetlerinin yumuşatılması (refah, işsizlik, kirlilik vb.) ve yabancı pazarların sürdürülmesine yardımcı olmayı kapsar.

Devlet etkinliğinin artmasıyla, daha önce pazarın doğal yasa-benzeri sonuçlarına göre işlediği görülen toplumsal etkileşim alanları artık bu şekilde görülmez. Toplumsal olguların belli türleri siyasal karar ve yönlendirmenin giderek artan sonucu olarak görülür. Bu süreç, geleneksel burjuva serbest pazar değişim ideolojisinin zayıflaması ile sonuçlanır. Geleneksel kalıplar demokratikleşme ve eşit haklara yönelik baskılarla daha fazla zayıflar. Böylece meşrulaştırma alt sisteminin yeniden yapılandırılması gerekir. Habermas, bu yeniden yapılanmanın genellikle yönetsel kararlarda gerçek katılıma izin vermeksizin kitlesel sadakati yaratan formel demokrasi sisteminin yaygınlık kazanması, gelişmesi yoluyla gerçekleştiğini ileri sürer. Bunun başarılmasını sağlayan araçlar medyanın ve halkla ilişkilerin kullanılmasını ve "uzman" inanç düzeninin yaratılmasını içerir.

Sınıf çatışmasının biçimleri de örgütlü kapitalizmde değişmiştir. Emek hareketinin gelişmesiyle sınıf çatışması siyasallaştı. Ancak bu siyasallaşmanın özellikle rekabetçi olmayan sektörlerde "yarı siyasal ücret yapıları"nın kurulması yoluyla, yani muhalif taraflar arasında

pazarlığın bir sonucu olarak özellikle rekabetçi olmayan sektörlerde sermaye ve emek arasındaki bir uzlaşmaya yol açtığı ileri sürülebilir. Bu sonuç, ileri kapitalist toplumlardaki reformcu işçi partilerin en azından bazı taleplerini yatıştırma çabalarıyla birleşerek, sınıf uzlaşmasının geç kapitalizmin yapısal bir özelliği olup olmadığı "sorusunu" ortaya çıkarır.

> Sınıf yapısı için belirleyici olan, bağımlı işçinin gerçek gelirinin hâlâ değişim ilişkileri üzerinde temellenip temellenmediği veya üretimin ve artı değerin çekilip alınmasının, yalnızca pazar mekanizmalarına bağımlı olmak yerine, siyasal güç ilişkileri tarafından sınırlandırılıp sınırlandırılmadığı ve değiştirilip değiştirilmediğidir.[16]

Sabit ve işlemsel sınıf uzlaşmasının hayaleti (en azından bir dereceye kadar) daha fazla sorulara yol açar: Kapitalizmin örgütsel ilkesi ve temelini oluşturan çelişki, sistemin karşılaştığı krizlerin doğasını değiştirecek ölçüde değişti mi? Habermas, "...ekonomik krizlerin kalıcı bir biçimde önlenebileceğini..."[17] dışarıda bırakmaz. Böyle bir durum olsaydı bile bu, temel sınıf karşıtlığının çözüldüğü anlamına gelmezdi. Öyle olsaydı daha ziyade bu sistemde çelişkili taleplere yol açardı, "öyle ki, bu talepler kendini sermaye gerçekleşmesine yönelik baskı biçiminde gösterir [ve] bir dizi başka kriz eğilimleri üretirdi."[18] Bunu söylemek, Habermas'ın ekonomik krizlerden kaçınmanın mümkün olabileceğini düşündüğünü söylemek değildir, fakat daha ziyade sistemin, ekonomik alt sistemde kendini gösteren kriz *etkilerini* hafifletmeyi neden sürdüremeyeceğinin *gerekli* bir açıklamasının olmadığını söylemektir. Bir alt sistemdeki krizleri denetlemenin sonucu, öte yandan, çelişkileri ancak diğer bir alt sisteme dönüştürmek pahasına olabilir. Toplumsallaşmış üretim ve özel mülk edinme arasındaki çelişki sürdüğü müddetçe potansiyel kriz baskıları devam edecektir. Mesele ilk elden ekonomik olan kriz eğilimlerinin başarılı bir şekilde yönetsel alt sistem tarafından idare edilip edilemeyeceği ve eğer böyleyse bunların kendilerini öteki alt sistemlerde gösterip göstermeyeceği ve gösterecekse, nasıl göstereceğidir. Bu ilerideki dışavurumlar tam ölçekli bir krize ve sistemin nihai dönüşümüne yol açacak mı-

---

[16] *L. C.*, s. 39.
[17] *L. C.*, s. 40.
[18] *L. C.*, s. 49-50.

dır? Tarihsel gelişmelerden çıkarsanan liberal kapitalizmin Marksist modeli, sistemin bir kriz ve çöküş noktasına doğru eğilimli olduğuna işaret ediyor görünür. Aynısı geç kapitalizmin değişmiş koşulları altında da tartışılabilir mi?

Habermas'ın bu soruya yanıt olarak geliştirmeye çalıştığı şey, kriz eğilimlerinin bir topolojisi ve onların alt sistemler boyunca gelişmesinin mantığıdır. Dört kriz türü tartışılır; ekonomik, rasyonellik, meşrulaştırma ve güdüleme (motivasyon). Her bir durumda, krizin doğasına yönelik teoremler tartışılır, krizi açıklıyormuş gibi görünen kuramlar değerlendirilir ve krizden kaçınmak için olanaklı stratejiler gözden geçirilir. Tartışmanın mantığı, bir alt sistemdeki kriz eğiliminin nihai olarak yalnızca diğer türlü bir kriz için baskı yaratmaya yarayan politikalarla hafifletilebileceğini göstermektir. Bu durumda dört kriz bir tür mantıksal ilerleme içerisinde birbirine bağlanır. Buna rağmen, birçok kriz eğiliminin eşzamanlı dışavurumu söz konusu olabilir. Aynı makro olgular farklı kriz eğilimlerinin ifadesi olabilir. "Her bir kriz argümanı, doğru olduğu görülürse, muhtemel bir kriz durumunun yeterli bir açıklamasıdır. Ancak krizlerin gerçek durumlarının açıklanmasında birkaç argüman birbirini tamamlayabilir."

Ekonomik krizlerin iki teoreminden söz edildi; ancak yalnızca ilki önemli olduğundan burada o tartışılacak. Bu, Marx'la (ya da daha yakın zamanlardaki literatürle ve Paul Mattick'le[19]) uyumlu olarak, kriz eğilimlerinin değer yasası –"yani ücretli emeğin sermayeyle değişimindeki yapısal olarak zorunlu dengesizlik"– tarafından belirlendiğini ileri süren ortodoks tezdir. Bu koşullar altında "devlet, düşen kâr oranları eğilimini telafi edemez."[20] Devlet "... 'yatırım hamlesi'ni ateşlemeksizin" esasen ekonomik sürece müdahale edemez; "uzun vadede birikim süreçlerinin çevrimsel karmaşasına da faydası dokunmaz, ... ne de kamu bütçesindeki kronik açıklar ve enflasyon gibi krizin yerine geçen şeyleri denetleyebilir."[21]

Habermas'ın bu görüşe genel itirazı şudur; değer kuramının mutlaklaştırılmasıyla krizin ekonomik kuramı muhtemel ampirik bir testten yoksun kalmaktadır. Değer yasası, yani metaların hâlâ kendi değerlerinde değiştirildiği, dogmatik şekilde doğru kabul edilemez. Yu-

---

[19] P. Mattick, *Marx and Keynes*, (Boston: 1969).

[20] *L. C.*, s. 46.

[21] *L. C.*, s. 51-52.

karıda bahsedildiği üzere, geç kapitalizmde üretim ilişkilerinde değişimin karakteristiği olan kapitalist devletin değişen doğası ve ücret yapısının kısmen siyasallaşması dikkate alınmalıdır. Devletin artan rolünün artı değerin üretilmesi biçimlerini değiştirdiği (böylece kapitalizmin örgütsel ilkesini etkilediği) öne sürülür. Özellikle, maddi ve maddi olmayan altyapılara yönelik hükümet destekleri, dolaylı olarak insan emeğinin üretkenliğini arttırarak artı değerin üretimine katkıda bulunur. Bu, sabit sermayenin ucuzlamasında ve artı değer oranındaki artışta kendisini gösterir. Buradaki meselelerden biri düşünümsel emeğin üretken olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Habermas'ın görüşü, bu tür emeğin daha fazla artı değer üretimine ve böylece dolaylı olarak üretkenliğe katkıda bulunduğudur. Bunun ışığında şu sonuca varır: "... değer kuramının klasik temel kategorileri hükümetin eğitim, teknoloji ve bilimler politikasını çözümlemek için yetersizdir." Üstelik, "artı değer üretiminin yeni biçimlerinin kâr oranlarındaki düşme eğilimini telafi edip edemeyeceği, yani onun ekonomik krizlere karşı çalışıp çalışmayacağı ampirik bir sorudur."[22]

Değer yasasının sürekli uygulanabilirliği konusunda kuşku uyandıran ikinci tartışma, ücret yapısının kısmî siyasal doğasıyla ilgilenmek zorundadır. Emek pazarındaki serbest rekabetin aşınmasının meta olarak alınan emek fiyatı üzerinde bir etkisinin olması gerektiği savunulur. Değer kuramı, emekten başka metaların kendi değerleri üzerinde satılabilmesine olanak sağlar. Bir meta olarak emek, buna karşın, özel zorluklar gösterir, çünkü o diğer metaların sapmalarına karşı bir ölçü birimi olarak kullanılır. Ortalama ücreti körü körüne emek gücünün yeniden üretim maliyetine eşit saymak Habermas'a göre:

> ... yalnızca ekonomik anlamda başarılı olduğu ve sömürü oranını gözle görülür ölçüde işçi sınıfının en iyi örgütlenmiş kısımları lehine değiştirdiği için, sendikalaşma yoluyla ve siyasal olarak örgütlenmiş sınıf çatışmasının düzenleyici bir etkisinin olduğu şeklindeki ampirik açıdan esaslı soruna, analitik düzeyde (önyargıyla yaklaşmaktır).[23]

[22] *L. C.*, s. 56-57.
[23] *L. C.*, s. 57.

Habermas, ekonomik krizin doğasına dair ortodoks çözümleme ile ilgili eleştirisinden, artan üretkenlikle ve hükümetin planlama işlemleriyle ilgili belirli ampirik veri olmaksızın böyle bir kriz ihtimalinin saptanamayacağı sonucuna varır. Onun inancı, bu verilerin krizin yalnızca ekonomik bir çözümlemesinin yetersizliğini göstereceğini varsayar. Ekonomik krizlerden ancak ve ancak devlet tarafındaki artan etkinlikler yoluyla sakınılabilir. Bu etkinlik daha sonra, rasyonellik krizi başlığı altında tartışılan kendi kendisinin kriz eğilimlerini üretir.

Eğer devlet, siyasal ve yönetsel kararların ve eylemlere yönelik birçok talebin üzerine yüklendiği bir sistem olarak düşünülürse, o zaman "... yönetsel sistem ekonomik sistemden alınan buyrukları uzlaştırmak ve yerine getirmekte başarılı olamadığı"[24] durumda rasyonellik krizinin meydana geleceği söylenebilir. Bu buyruklar esas olarak krizsiz büyümeyi ve birikimi sürdürmeyi amaçlar. Yine de ileri kapitalizmde devlet çelişkili bir durumdadır. Onun görevi, bir yandan kapitalist üretim ilişkilerini ve büyümeyi sürdürmektir, öte yandan bu görevi başarılı bir şekilde yerine getirmek için zorunlu olan müdahale "... kapitalist üretim tarzının tam da varlığını tehdit etmek eğilimindedir. Örneğin, devlet yoluyla örgütlenen böyle bir çalışma sürecinin yaygınlaşması, birikim ve büyümenin zorunlu sürecini tehdit eden gelir miktarındaki artışı kullanır."[25]

Ekonomik krizden kaçınmak adına artan devlet etkinliği, hükümeti toplumsallaşmış üretim maliyetinin artan bir oranını omuzlamaya zorlar. Bu etkinliklerden bazılarından yukarıda bahsedildi, buna ilâveten, artan farklılaşmış rollerini yerine getirmek için devlet, içsel karmaşıklığını artırarak kendi bürokratik yapısını önemli ölçüde genişletmek zorundadır. Bu büyüyen karmaşıklık sonrasında, eşgüdüm için artan bir ihtiyacı gerektirir ve daha önemlisi, daha fazla devlet bütçesinin büyümesini zorunlu kılar. Devlet kendisini vergilendirme yoluyla finanse etmek zorundadır ancak bunu birikim sürecine müdahale edecek ve ekonomik büyümeyi tehlikeye sokacak bir yolla yapamaz. Bu sınırlamalar kamu maliyesinde neredeyse devamlı bir enflasyon ve kriz durumunun yaratılmasına yol açmıştır. Eğer devlet,

[24] *L. C.*, s. 46.

[25] Sabine Sardei-Biermann/Jens Christiansen/Knuth Dohse, "Class Domination and the Political System", *Kapital-State,* cilt II, s. 68.

karşılaşmış olduğu sistematik sınırlamalar içinde yeterli politik stratejiler geliştiremezse, nihai sonuç politika ve planlama operasyonlarındaki yıkımdır. Böyle bir ekonomik çöküntü o zaman doğrudan bir ekonomik krize yol açabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta, yine de, önceki kriz türünün sonraki gibi aynı terimlerle yeterince çözümlenemeyeceğidir. Rasyonellik krizinin mantığı, ileri kapitalizmde devletin, ekonomik sistemin üstyapısal bir uzantısı olmaktan daha fazla bir şey olarak ele alınmasını gerektirir.

Habermas'ın tartıştığı rasyonellik krizinin başlıca teoremi, krizin meta üretiminin anarşist ve planlanmamış doğasının, çelişkili politika buyrukları sonucunu doğuracak şekilde yönetsel sisteme geçirilmesinden kaynaklandığını ileri sürer. Bu durum devlet ve birikim sürecinin karşılıklı ikili rolünden kaynaklanır. "Bir yandan devletin kolektif bir kapitalist gibi davrandığı varsayılır."[26] Bu rolünde devlet tamamen birikim sürecini koruyacak şekilde davranır. "Öte yandan, yatırım serbestliği ortadan kaldırılmadığı müddetçe, rekabet eden bireysel sermayeler kolektif bir iradeyi ne oluşturabilir ne de taşıyabilir."[27] Böylece, sermayenin parçalanmış çıkarları rekabetçi politik kararlar için baskıda bulunur, onların hiçbiri bütünün genel çıkarıyla örtüşmeyebilir. Bu durumda, devlet görünüşe göre tutarlı ve istikrarlı planlama tedbirleri yürütemez ve böylece bir "rasyonellik açığı"na sürüklenir.

Habermas, bu teoreme karşı üç itirazda bulunur. İlki, yönetsel sistemde çelişkiler politika başarısızlıkları olarak ifade edilir, ancak bunlar belirlenmesi güç hoşgörü eşikleri dâhilindedir. Ekonomik krizler (örneğin, işsizlik, iflas) gibi durumlarda açık kriterler yoktur. Bu nedenle, devletin çelişkili bir çevreye kendisini uyarlama yeteneği veya yeteneksizliğini önceden yargılayamayız. İkinci olarak, devlet kendi çatışan politika seçeneklerini kendi müşterilerine görünür kılar, böylece her ne kadar sınırlı da olsa muhtemel bir uzlaşma alanı açar. Üçüncüsü, devlet bilinçli olarak kendi amaçlarını ve alternatiflerini üretebildiği için pek de hesap edilmeyen sonuçların tuzağına düşmeyecektir. Yani, pazarın anarşisi doğrudan doğruya yönetsel sisteme transfer edilemez. Böylece, rasyonellik krizinden sakınma ihtimali göz ardı edilemez. "Yönetsel sistemin, örgütsel rasyonelliğe yeterli

---

[26] *L. C.*, s. 62.
[27] *L. C.*, s. 64.

ölçüde olanak sağlayabilecek rekabet eden talepler arasında bir uzlaşma yolunu açabileceği ihtimali, mantıksal temellerde, başlangıçta dışlanamaz."

Devlet bir yandan birikim sürecini muhafaza etmekle görevliyken, aynı zamanda sistemin düzenli işlemesi için gereken zorunlu "kitlesel sadakat" düzeyini de sürdürmelidir. Sistemin işlemesi için, genel nüfus tarafından yasalara, kurallara ve toplumun örgütsel yapısına genel bir boyun eğişin bulunması zorunludur. Bu boyun eğiş, trafik işaretlerine itaat etmekten kapitalist ücret ilişkilerinin kabul edilmesine dek bütün düzeylerde gerçekleşmelidir. Bu boyun eğiş, sınırlı bir ölçekte dışsal bir zorlama ile garanti edilmesine karşın, burjuva demokrasisi ilkelerine göre işlediğini ileri süren toplumlar sistemin eşitlik, adalet, özgürlük vb. ilkeleri somutlaştırdığı geniş ölçekli inancın varlığına daha fazla güvenirler. Böylece kapitalist devlet üretim sürecini destekleyecek ve yaptığı şeyi gizleyecek biçimde hareket etmelidir. Sisteme inanç yoluyla güvenlik altına alınan kitle sadakati tehdit edildiğinde bizler bir meşruluk krizinin eğiliminden söz edebiliriz.

Geç kapitalizmde yönetsel sistem geleneksel bakımdan özel sınır alanlarına doğru daha fazla genişledikçe, toplumsal yazgının doğa benzeri süreci giderek gizemini kaybeder. Devletin her türlü müdahalesi tercih, planlama ve denetim meselelerine dikkatleri çeker. "Devletin eli" şeffaflık bakımından liberal kapitalizmin "görünmez el"ine denk değildir. Yaşamın çok daha fazla alanları genel nüfus tarafından siyasallaşmış, örneğin (hükümet aracılığıyla) onun potansiyel denetimi altına giriyor olarak görülür. Bu gelişme, sonunda, toplumun devletten daha fazla talepte bulunmasını güdüler. Eğer yönetsel sistem potansiyel olarak kendisinde mevcut olan meşrulaştırabilir alternatifler dâhilinde bu talepleri karşılayamazsa, aynı zamanda ekonomik krizden de sakınamazsa, yani, "eğer hükümet kriz yönetiminde başarısız olursa... cezası... meşruluğun geri çekilmesidir."[28] Böylece devletin politika ve planlama kabiliyetine yönelik talepler arttıkça, devlet, politikalarını yürütmek için zorunlu olan en temel meşruluğunu kaybetme ihtimaliyle o derece yüz yüze gelir. Yönetsel sistemin *rasyonellik* krizini ekonomik sistemin ve genel nüfusun buyruklarını uzlaştırmak ve dengelemek yoluyla sakınması mümkündür. Ancak bu, devamlı bir *meşruluk* krizi riski yaratmakla olabilir.

---

[28] *L. C.*, s. 69.

Meşruluk krizinin altında yatan neden, sınıf çıkarları arasındaki çelişkidir. "Nihai çözümlemede, *bu sınıf yapısı* meşruluk açığının kaynağıdır"[29] (vurgu aslında). Devlet sistematik olarak bir sınıfın çıkarı doğrultusunda hareket ederken, diğerinin de sadakatini sağlamak zorunda olduğundan dolayı böyledir. Devletin etkinliği arttıkça ve toplumsal gerçekliği denetleme rolü daha saydam hale geldikçe, bu asimetrik ilişkinin açığa çıkması biçiminde daha büyük bir tehlike vardır. Böyle bir açığa çıkış, yalnızca sistem kaynaklarının daha fazla dağıtımı ve katılımına yönelik talepleri arttırır. Devlet kendisinin demokratik olmayan doğasını daha fazla gösterme tehlikesiyle ve ideolojik olarak kurulmuş meşruluk sistemini daha fazla zayıflatarak, bu talepleri görmezlikten gelebilir.

Devletin uygulayabileceği bir seçenek politika geliştirme işlevini meşruluk sağlama çabasından ayırmaya çalışmaktır. Bu strateji, devletin, kendi karar alma aygıtına yaygın bir girişe izin vermeksizin, demokratik kitle katılımı *illüzyonu* yaratmasını gerektirir. Bu gerçekte devletin *bilinçli olarak* ideoloji planlama ve yaratma işini üstlenmesi anlamına gelir. Ancak Habermas, devletin bu çabasının sosyo-kültürel sistemin direnişiyle sınırlandırıldığını ileri sürer. Birey tarafından toplumsal kimliğin oluşumu kültür geleneklerine bağlıdır ve normatif ve kurumsal yapılarda belli bir düzeyde süreklilik gerektirir. Eğer devletin bu yapılara müdahalesi çok göze batarsa, bu, geleneğin kırılması olarak deneyimlenecek ve onun niçin olduğu görülecektir. "Meşruluğun sağlanması, onun sağlanma biçimi görüldüğü müddetçe kendi kendini yenilgiye uğratacaktır."[30] Bir kez toplumsallaşmanın geleneksel kalıpları kırılınca, "doğal koşul" olma anlamlarını yitirirler ve uygun olup olmadıkları konusunda sorgulanabilirler. Habermas'ın düşüncesine göre böyle sorular bir kez dillendirildikten sonra, ancak söylem ve uzlaşı yoluyla çözülebilirler. Devlet yine de kamusal haklılaştırma için çok fazla alanın açık olmasını göze alamaz. Tehlike, göreceğimiz üzere, ileri kapitalizmde güdüleyici oluşumun zorunlu kalıplarının sürdürülmesi bakımından gerekli olan burjuva özelciliğinde bir aşınmanın olmasıdır.

Tartışma yalnızca, şu âna dek en fazla, ileri kapitalist devletlerin meşruluk sıkıntıları yaşayacağını saptar. Onun bir meşruluk kriziyle

---

[29] *L. C.*, s. 73.
[30] *L. C.*, s. 70.

karşılaşacağını ummak için herhangi bir neden var mıdır? II. Dünya Savaşı'ndan bu yana, Batı kapitalizminin kendi meşruluk sorunlarını malî politikalar (örneğin yoksullukla savaş) yoluyla, değişim değerlerinin dağılımı ile telafi edebildiği öne sürülebilir. Bu tür talepler devletin yapabileceğinden daha aşırı olabilir, böylece bir rasyonellik ve/veya ekonomik krizle sonuçlanabilecekken, bunun gerçekleşmesi zorunlu değildir. Eğer Habermas, meşruluk krizinin örgütlü kapitalizmin karşı karşıya kaldığı merkezî ve beklenen bir kriz olduğunu tartışmak istiyorsa, ki istiyor, nüfusun en azından bir kısmının beklentilerinin devletin meşrulaştırma mekanizmalarına kapasitelerinin ötesinde yük getirecek şekilde sistemli olarak üretildiğini göstermelidir.

Habermas'ın tartışması, özünde, geç kapitalizmin genel gelişiminin ve özelde, devletin daha önceden sosyo-kültürel alanın özel kaynaklarına artan saldırısının motivasyon oluşumunun kalıplarını önemli derecede değiştirdiğidir. Bu eğilimin sürmesi, ona göre, bir motivasyon krizine yol açacaktır. "Sosyo-kültürel sistemin çıktılarının devlet ve toplumsal emek sistemi açısından bozuk işlev görecek şekilde değişmesi durumunda, bir motivasyon krizinden bahsediyorum."[31] Bu kriz devletin karşılayamayacağı taleplerle sonuçlanacaktır.

Motivasyon krizi tartışması karmaşık ve anlaşılması güçtür. Bazı temel noktalarını kısaca belirtmekten daha fazlasını yapamayacağız. Geç kapitalist toplumlarda başlıca motivasyon "sendromu" Habermas'ın deyişiyle burjuva özelciliğidir (özellikle sivil ve ailevi-meslekî özelcilik). Özelcilikle, toplumsal sistemin çıktılarına yönelik yüksek ilgi (örneğin para, toplumsal statü, eğlence, toplumsal istikrar); ve karar ve meşrulaştırma süreçleriyle ilgili girdiye yönelik düşük ilgi (örneğin katılım) anlaşılmalıdır. Habermas işte bu motivasyon yöneliminin sistematik olarak çöktüğünü ileri sürer.

Bu tezi destekleyen argümanın iki kısmı bulunmaktadır: (1) Bu motivasyon kalıplarını üreten geleneklerin aşındığı; ve (2) aşınan yapıların işlevsel olarak yerini almaya yarayacak hiçbir normatif yapının gelişmediği. İlk kısımla ilgili olarak Habermas, burjuva ideolojisinin ve geleneğinin başlıca unsurlarını başarı ideolojisi, sahiplenici bireycilik ve değişim değerine yönelim olarak belirler. Habermas'ın görüşüne göre pazar mekanizması zayıflıyor ve bunun sonucu olarak devlet, birikim ve meşruluk süreçlerinin maliyetlerini ve amaçlarını artan

---

[31] *L. C.*, s. 75.

şekilde toplumsallaştırıyor olarak görülür. Sonuçta Habermas, burjuva inançlarının inandırıcılığının gittikçe aşındığını ileri sürer. Bunun yanında, yaşamını değişim değeri emeğiyle artık sürdüremeyen nüfus (örneğin sosyal yardımdan yararlananlar, öğrenciler, suçlular ve hastalar, istihdam edilemeyenler vb.) arttıkça, pazara doğrudan bağımlı olan toplumsallaşma etkileri azalır.

Özelciliği üreten yapıların yerini alabilecek denk yapıların olamadığı şeklindeki kısım (2) ile ilgili olarak Habermas, çağdaş kültürel yapılanmanın üç öğesini çözümler ve tartışır: Bilimcilik, modern (benzetmeci-sonrası) sanat ve evrensel ahlâk (eşitlik, demokrasi vb). Habermas bu öğeleri "modern kültürel değerlerin mantıksal gelişiminin belirtileri" olarak ele alır. İddia şudur; bu alanların her birinde gelişmenin mantığı öyle bir şeydir ki, normatif yapılar özelciliğin yeniden üretimini ilerletmez ve yalnızca toplumsal gelişmedeki bir gerileme (yani artan otoriterlik) pahasına bunu yapabilirler. Bu alanların her birinde normatif yapılar, potansiyel olarak ekonomik ve siyasal sistemlerin eşitsizliğini tehdit eden evrensellik ve eleştiriye yönelik eğilimleri cisimlendirirler.

Habermas kendisini, mevcut motivasyon krizlerinin radikal bir şekilde yeni bir örgüt ilkesini üretecek bir krizle *sonuçlanacağı* görüşüne bağlamak istemez. Habermas daha ziyade burjuva ideolojisinin sistematik aşınmasında, bunun olabilirliğini belirten "işaretler", "güçlü eğilimler" görür. Ancak özelciliğin zayıflaması kendiliğinden Habermas'ın görüşüne göre bir motivasyon krizinin olacağını gerektirmez. Ortaya çıkan yapıların ürettiği motivasyonlar, ekonomik ve yönetsel sistem için işlevsiz olursa, krizden kaçınmanın bir yolu sosyo-kültürel sistemi yönetsel-ekonomik sistemlerden ayırmak olabilir ki, böylece, yönetsel-ekonomik sistemler artık sosyo-kültürel sistemin motivasyonuna bağımlı olmaz. "Sosyo-kültürel sistemi ayırmakla" anlaşılan şudur:

> Kültür özel zevk veya meslekî ilginin nesnesi olarak kalır ve hattâ yönetsel olarak serbest bir koruma türü olarak muhafaza altına alınır ancak toplumsallaşma süreçlerinden ayrılır.[32]

O halde bu tartışmayı sonuçlandırmak için, Habermas ayrıştırma sürecinin meydana gelmediği ve arta kalan yapıların hâlâ kimi motivas-

---

[32] *L. C.*, s. 90.

yon oluşum türleri açısından ilgili olduğu savını makul göstermek zorundadır. Onun iddiası, ergen toplumsallaşma kalıpları ve öğrenci hareketleri, kadın hareketleri ve karşı kültür olguları gibi çalışmalardan elde edilen bulguların motivasyon oluşumunda işlevsel bir öğe olarak evrensel etiği içeren yeni bir bilinçlenme düzeyinin ortaya çıkışına işaret ettiğidir. Bu temelde Habermas, toplumsal gerçekliğin haklılaştırılmasını talep eden motivasyon normlarına sahip bireylerin giderek artacağını ileri sürer. Eğer böyle bir haklılaştırma bir taraftan sistemin meşrulaştırma mekanizmaları tarafından sağlanamaz, diğer taraftan değer dağılımı yoluyla da satın alınamazsa bir motivasyon krizinin ortaya çıkması neredeyse kaçınılmazdır. Sonuç, sistemin kendisini sürdürmek için yeterince motivasyon bulamaması olacaktır.

Habermas'ın tartışmasının son kısmı, sistem kuramcılarına (örneğin Niklas Luhmann) karşı sosyo-kültürel sistemin gelecekte ayrıştırılamayacağını savunur. Sonunda Habermas kendi argümanını belirgin biçimde kanıtlayamadığını kabul eder. Onun tek çaresi yeniden "aklın tarafına" başvurmaktır. Habermas'ın savunması, normatif ifadelerin doğru olduğu ön kabulüne dayanır. Bu ön kabul, dolayısıyla, kendisinin iletişimsel yetkinlik kuramına ve ahlâki gelişme mantığı kuramına dayanır. Tartışma karmaşıktır ve burada derinlemesine ele alınamaz.

Habermas'ın ulaştığı sonuç, bu durumda, krize eğilim mantığı verili olmak üzere örgütlü kapitalizmin mevcut oluşumunu sürdüremeyeceğidir. Yine de onun, yeni bir toplumsal oluşumdan ve yeni bir örgüt ilkesinden bahsetmemizi gerektirecek bir noktaya halihazırda ulaşıp ulaşmadığı belirlenemez. Eğer Habermas'ın tartışması doğruysa, o zaman kapitalizm ya sibernetikçiler ve sistem kuramcılarının (eğer sosyo-kültürel sistem, yönetsel-ekonomik sistemlerden ayrışırsa) bir tür "Cesur Yeni Dünyası"na evrilmiş olacak, ya da onun temelini belirleyen sınıf çatışmasının üstesinden gelmiş olacaktır. İkincinin olması yeni bir örgüt ilkesinin benimsenmesi ve tanım itibariyle kapitalizmin sonu anlamına gelecektir. Yeni örgütsel ilkenin ne olacağı konusunda Habermas açık değildir. Varsayımsal olarak bu tam katılımcı bir demokrasi sistemine, yani bir tür demokratik sosyalizme içkin olan evrensel bir ahlâkı içerecektir. Yeni toplumsal formasyonun nasıl gelişeceği konusunda Habermas daha da belirsizdir.

Habermas'ın konumu –kendisi de fark ettiği üzere– karmaşık kuramsal ve ampirik meselelere dayanır. Habermas'ın tüm tartışmasıyla

ilgili ortaya çıkarılacak ve sorulacak birçok nokta, soru ve eleştiri bulunmaktadır. Biz yalnızca bunlardan birkaçını ifade edeceğiz. Habermas'ın geç kapitalizmdeki kriz eğilimleri tartışması açısından merkezî olan, kendisinin geç kapitalizm ideolojisinin zayıfladığı görüşüdür. Bu tartışma, bilincin değişen yapısına yeni örgüt ilkesinin temellerinin yerleştirebileceği savı bakımından yaşamsaldır. Bir şekilde, Habermas'ın, Marx'ın düşündüğü gibi, eski üretim tarzının rahminde yeni bir tarzın doğup geliştiği, böylece yeni ve daha gelişmiş bir bilinç biçiminin, kapitalist değer ilişkilerini desteklemeyecek şekilde ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı söylenebilir.

Habermas, liberal kapitalist ideolojinin aşınma derecesini olduğundan fazla gösterme eğiliminde olması ve karmaşık ampirik olguları açıklamakta çok ivedi davranması nedeniyle itham edilebilir. Her iki nokta, çağdaş yaşama nüfuz eden bilincin doğası üzerine sosyologlar arasındaki çağdaş tartışmalara referansla sürdürülebilir.

Kapitalist toplumların toplumsal bütünlüğünün doğasını tartışan dikkate değer farklı çalışmalarda, Mann ve Giddens'ın her ikisi de siyasal, kültürel ve endüstriyel alanlarda büyük ölçüde ihtilafların bulunduğu ve sınıf bilincinin ve çatışmasının birçok düzeyde yer aldığı sonucuna ulaştılar.[33] Yine de onlar, çağdaş toplumbilimlerin birçoğuna yayılmış olan, herhangi bir ülke veya gelenekle diğeri arasındaki deneyimlerin benzerliği üstüne çok basit genelleştirmelerde bulunma eğilimine karşı uyarıda bulunuyorlar. Farklı kültürlerden ampirik verinin önemine ve bu tür çok güvenilir bilgilerin eksikliğine işaret ediyorlar. Bilincin değişen doğası üzerine güvenilir çalışmalar olduğu müddetçe, kendini kolay genelleştirmelere kaptırmayan karmaşık ve anlaşılması güç karışıklığın bir resmini açığa çıkarabileceklerini vurguluyorlar. Bilinç kalıpları, ülkeler ve kültürler arasında önemli ölçüde değişmektedir. Sınıf bilincinin çok farklı türleri ve düzeyleri, farklı ülkelerde ve aynı ülke içinde görülmektedir.

Ampirik düzeyde, Habermas'ın iletişimsel etiğinin, insanın "içsel bilişsel mantığı"nın en yüksek aşamasının potansiyel olarak gerçek-

---

[33] Michael Mann, "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review* 35 (1970); *Mann, Consciousness and Action Among the Western Working Class* (London: The Macmillan Company, 1972). Ayrıca bkz., Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, özellikle 11. Bölüm.

leşmesi savını destekleyecek hazır hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Eğilimleri evrenselliğe ve eleştiriye dönüştürme konusunda normatif yapılarda genel bir değişime işaret eden pek az kanıt bulunuyor. Çağdaş toplumsal bilincin genel bir nitelemesi yapılabildiği ölçüde, Mann'ın ileri sürdüğü üzere bu, birçok işçi sınıfı topluluğunda ve çalışma yerinde çoğunlukla ikili bir bilincin bulunduğunu gösterir.[34] Somut gündelik olayların görece radikal nitelikli popülist bir yorumu fakat hâkim siyasal partilerde ve süreçlerde görece muhafazakâr, özelci bir ilgi anlamına gelir. Birçok hâkim kurum ve süreç, "doğal", orada, mevcut toplumsal yapıların "şeylerin düzeni içinde" ele alındığı, "şeylerin şu âna dek olduğu ve daima olacağı biçimde" görülür ve varsayılırlar.[35] Diğer bir ifadeyle, soyut genel meselelerle ilgili birçok bilgi, kategorilerin ve dilin daha acil ihtiyaçlarının nitelenmesi için uygulanmadığı bir yorumun sonucudur.

Kısacası, çağdaş sosyolojideki mevcut ampirik verilerin ışığında (ve Habermas'ın kendi çalışmasındaki ampirik kanıtların yokluğunda) "postmodern toplumun" örgütlü bir ilkesinin ortaya çıkışına olanak sağlayacak yeterli bir temel gözükmemektedir. Normatif yapılardaki çağdaş değişimler, söylemsel irade oluşumu, evrensellik ve eleştiriyle oldukça müphem bir ilişki içerisinde görünmektedir. Bunu derken, Habermas'ın önerilerinin güçlü ve kullanışlı olmadığını değil, ancak onun görüşlerinin, hem kapitalist ideolojinin aşınma derecesini olduğundan aşırı tahmin ettiğini hem de yakın geçmiş ve çağdaş gelişmelerin değerlendirilmesinde çok "aceleci" ve "yüzeysel" olduğunu söylemiş oluyoruz.

Bu düşünce, Habermas'ın tartışmasındaki can alıcı zayıflıklardan birine işaret eder. Habermas öğrenciler, kadınlar ve memnuniyetsiz karşı-kültüralistler gibi grupları, sistemin zorunlu motivasyon için gerekli miktarı üretmekte başarısız olduğunun kanıtı olarak gösterir.

---

[34] Bkz., Mann'ın çalışması; *a.g.e.*

[35] Toplumsal dünyanın bu aşırı katılaştırılması fetişizm kuramında Marx tarafından tartışılmıştır. "Fetişizm"in etkisi şeylerin canlandırılması ve toplumsal ve üretici ilişkilerin şeyleştirilmesidir. Bu kurama yararlı bir giriş için bkz.: I. I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* (Detroit: Black and Red, 1972), 1-7. Bölümler. Ayrıca bkz., Norman Geras, "Marx and the Critique of Political Economy", *Ideology in the Social Sciences*, der., Robin Blackburn (London: Fontane, 1972).

Bu argümanın altmışların modası geçmiş bir hatırası gibi görünmesinin dışında, söz konusu olgunun nüfusun diğer kesiınlerine, özellikle işçi sınıfına yayılacağı şeklindeki daha ileri bir sonuç pek ikna edici değildir. Ve kesinlikle öğrenciler, kadınlar vb. bir uyum içerisinde hareket edecek olsalar bile, hiçbir zaman toplumsal dönüşümün öz-neleri olarak yeterince sağlam bir güç olmayacaklardır. Aslında Habermas'm tartışmasında devrimci bir öznenin yokluğu göze batıyor; ve bu, kendisininki gibi özgürleşim konusunu belirleyebilecek bir kurama olan ihtiyacın farkına varmasına rağmen, devrimci öznedir. O halde bizler, gerçek dönüşümün doğasıyla ilgili olarak karanlıkta kalmaktayız. Devrimci bir öznenin yokluğunun daha ileri bir sonucu, Habermas'ın tartışmasından herhangi bir siyasal sonuç çıkarmanın zorluğudur. Onun kriz kuramının pratik imaları geliştirilmeden bırakılmıştır.

Habermas'a, kendi toplumsal evrim kuramına ve normatif yapıların gelişim mantığı kuramına referansla daha güçlü yapılabileceği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Bu kuramlar onun seçmiş olduğu memnuniyetsiz grupların yalnızca mevcut sistemin gözden çıkarılabilir yan ürünleri olarak değil, ancak geleceğin müjdecisi şeklindeki savına destek sağlayabilirler. Yine de bu kuramlar yeterince geliştirilmelidir ve bu nedenle tamamen daha ayrıntılı olarak işleninceye kadar kullanılamazlar.

Farklı sorunlar, Habermas'ın gerçek ve potansiyel sistem krizleri tartışmasına aktarılır. Habermas'ın savı örgütlü kapitalizmin odağındaki krizinin meşruluk krizi olduğudur. Habermas sistem krizlerinin (ekonomik ve rasyonellik) potansiyel olarak denetim altına alınabileceğini ve etkisiz hale getirilebileceğine işaret eder (buna rağmen onların böyle olacağını takip etmez). Bu denetim altına alma yine de, ancak devlet üzerindeki artan meşruluk baskısı riskiyle gerçekleşebilir. Bu durumda devlet, hem sistem bütünleşmesi hem de toplumsal bütünleşmenin karşı karşıya geldiği gerilimin ara yüzüdür. Böyle bir perspektiften meşruluk krizi devletteki siyasal bir krizdir. Diğer bir bakış açısıyla, toplumsallaşma sürecinin bozuk işlemesinden (devletin bakış açısından) dolayı sosyo-psikolojik bir krizdir. Bu kesinlikle geleneksel siyasal-ekonomik krizin geleneksel Marksist resminden bambaşka bir şeydir. Her ne kadar Habermas, Marx'ın belirlemiş olduğu kapitalizmin temel çelişkisinin hâlâ geç kapitalizmin örgütsel ilkesinde somutlaştığı ve böylece hâlâ krizlerin kaynağı olduğunu

sürdürse de, ona göre bu, değişmiş ve dönüşmüştür ve yeni bir gelişme mantığı üstlenmiştir.

Habermas'ın tartışması elbette örgütlü kapitalizmin (toplumsal kimlik krizlerine karşı) kendi potansiyel sistem örneklerini içerdiği tartışmasına dayanır. Bu çözümleme yeterli midir? Bu iddia desteklenebilir mi? Habermas'ın sistem krizlerine yönelik vurgularının çoğu ulus-devlet mülâhazaları çerçevesindedir. Onun geçmiş ve mevcut ekonomik eğilimlerle ilgili tartışması, eğer varsa bile, uluslararası kapitalizmin gelişmesine sistematik açıdan çok az dikkat eder. Habermas değer yasası ile ilgili önemli düşünceler (ve potansiyel gözlemler) geliştirir; ancak referansları ve bağlamı daima (veya genellikle) ulus-devlettir. Uluslararası politik ekonomi bağlamında kapitalizmin herhangi bir ülkede gelişmesi ile ilgili sorular üzerinde durmak ve bunun yorumlarını araştırmak can alıcı önemdedir. Kapitalist dünya uluslararası bir pazara bağımlı olarak yaratıldı ve giderek uluslararası ticarete daha fazla bağlı ve bağımlıdır. Ekonomik krizlerin (ulusal veya uluslararası düzeylerin herhangi birinde) denetlenebileceği sonucuna varmadan önce, ulus devletteki ekonomik krizler ve uluslararası pazardaki kriz eğilimleri arasındaki ilişkiler daha iyi çözümlenmeli ve açıklanmalıdır. Marx'ın kapitalist gelişme çözümlemesinin uygulanabilirliği ulus-devlete uyarlanmakta daha fazla sorunlu ve zor oldukça (ki böyle uygulanabilirse eğer) uluslararası ekonomi düzeyinde daha yeterli ve akıllıca olabilir. Bu meseleler, Habermas'ın onlara gösterdiğinden çok daha esaslı bir muameleyi hak ederler.[36]

Son bir nokta; motivasyon krizi tartışmasında Habermas toplumsallaşma meselelerini ve toplumsal ve bireysel kimlik oluşum süreçlerini çevreleyen çok karanlık sulara dalar. Bizim kısaca motivasyon krizini tartışmamızın tek nedeni, her ne kadar kimi zaman uyarıcı ve yerinde gözükse de, Habermas'ın motivasyon krizini ele alışı tamamlanmamıştır, açık değildir ve bu nedenle ikna edici olmaktan uzaktır. Yine de, belki onun tartışmasının en orijinal kısmı budur. Motivasyon krizi kavrayışı hem kendisinin meşruluk krizinin gelişmesi ile ilgili düşünceleri hem de geç kapitalizmde yeni bir bilinç ve örgütsel

---

[36] Bkz., A. Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (London: New Left Books, 1974) ve S. Amin, *Accumulation on a Word Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, (New York: Monthly Review Press, 1974).

ilkenin geliştiği şeklindeki savı açısından önemlidir. Bu, daha fazla ampirik ve kuramsal çalışmayı gerektiren bir alandır ve kabul edilmelidir ki, Habermas ve onun bazı meslektaşları halihazırda bu çalışmayla meşguller. Üstelik bu, çoğunlukla Marksistler tarafından (muhtemelen Frankfurt Okulu haricinde) ihmâl edilen bir alandır. Yine de, "bilinç" sorunu ve Marksist bir psikolojinin geliştirilmesi tamamlanmış bir devrim kuramı ve sosyalizme dönüşüm açısından temeldir. Umut edilir ki, Habermas'ın bu mesele üzerindeki gelecek çalışmaları tartışmasındaki boşluğu dolduracaktır.

Habermas'm kriz kuramı kapsam ve bir araya getirdiği meselelerin sayısı bakımından etkileyicidir. O, yalnızca dogmatizm riskiyle Marksistler tarafından göz ardı edilen birçok önemli sorunu ortaya çıkarır. Kanaatimizce, Habermas'ın tartışmasının yeterli olup olmayacağı kuşkuludur. Mevcut haliyle kesinlikle tatmin edici değil. Belki onun en yararlı işlevi, Habermas'ın *Meşruiyet Krizi*'nin önsözünde söylediği gibi, meseleleri açığa çıkarmaya yardımcı olmak ve böylece ampirik araştırma ve daha fazla kuramsal tartışmayı tetiklemesi olacaktır.

Eleştirel Kuramın Sosyal Bilimler Eleştirisi: Adorno'dan Habermas'a Değişen Bir Sorunsaldan Kesitler*



H. T. Wilson

I

Bilgi ve pratik arasındaki ilişki sorunu, 1920'lerden bu yana her zaman "eleştirel bir toplum kuramı"nı formüle etmeye girişen kişilerin başlıca konularından biri olmuştur. Bir dereceye kadar gelişmiş toplumlarda, özellikle Almanya'da, devrimin kuram ve pratiğiyle ilgili olmasından dolayı Marksizmin yeniden ele alınmasının sonucu olarak, eleştirel toplum kuramı öncelikle Marx ve Engels'e, onların isimlerine göndermede bulunarak eleştirel bir duruş geliştirmeyi ve böylece bu toplumların bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamıştır. Önemli ölçüde değişen toplumsal ve ekonomik koşullar karşısında Marksist endişeler ve taahhütlere dürüst davranmak için, kapitalizmin küresel bir ekonomik sistem olarak gelişmesini dışarıda bırakmadan, Marx'ın kendisinin "bilimcilik" ve "gizli pozitivizm"i ile yüzleşmek gereke-

---

Çeviren: Fatih Demir

* *History of European Ideas*, 1986, cilt 7, s. 287-302.

cektir. Eşit şekilde gerekli başka bir şey de, altyapısal "üretim tarzı" ile Marx'ın politik ekonomiden neredeyse hiç değiştirmeden aldığı siyasal-kültürel üst yapı arasındaki statik ilişkiyi yeniden formüle etme çabası olacaktır.[1]

"Ampirik toplumsal araştırma"ya bağlı müdahaleci, veya potansiyel olarak müdahaleci disiplinler olarak sosyal bilimler bu sonraki yeniden formülasyonda başlıca öğe olmaktadır. Unutulmamalıdır ki bu disiplinler söz konusu alt ve üst yapısal ilişkilere dair araştırmalarını onlara belli bir mesafede durarak yürüten tarafsız etmenler veya gereçler değildir. Bu yeniden formülasyon, kısmen toplumsal, davranışsal ve idari/yönetsel bilimlerin artık sadece kendilerini belirleyen üretici güçlerin bir yansımasını oluşturmayıp, kendilerinin bir *üretim gücü* haline gelme derecelerinden kaynaklanmaktadır. Toplumun eşzamanlı oluşmuş, hem oluşturan hem de oluşan niteliği, hiçbir yerde şirketler, bürokrasiler, hükümetler ve bu disiplinlerarasındaki mevcut bağlantılardan daha çarpıcı bir biçimde görülemez. Aslında, bu disiplinlerin buyrukları bugün tüm gelişmiş toplumlarda karar vericiler ve siyaset yapıcılar arasında başarılı "pratik" için giderek daha gerekli bir koşul haline gelmektedir.[2]

Martin Jay'in, 1923'ün başındaki kuruluşu ve Max Horkheimer' in liderliğe geçişi arasındaki Frankfurt Okulu'nun ilk yılları hakkındaki özeti, Marksist bir devrim umudu olmayan bir Almanya'da toplumsal koşullar ve olasılıkların çözümlenmesinin onlar için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Marksizmin yeniden düşünülmesi kendi kalkış noktasını, verili belli 'nesnel koşullar' altında müdahaleci bir strateji olarak Marksizm ile Hegel diyalektiğini doğa aracılığıyla süzmekten ziyade, doğrudan topluma ve ekonomiye uygulayan bir çözümleme ve kuramın *entelektüel* devrimci tarzı olarak

---

[1] Özellikle bkz., Albert Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York: Herder & Herder, 1971).

[2] Bir "üretim gücü" olarak sosyal bilimlerin "bilgi-üretici" rolü için bkz., H. T. Wilson, *The American Ideology* (London: Routledge, 1977). Ayrıca, H. P. Dreitzel, "Social science and the problem of rationality: notes on the sociology of technocrats", *Politics and Society*, 2 (Winter 1972), s. 165-182; Andre Gorz, "Technical intelligence and the capitalist division of labour", *Telos*, no.12 (Summer 1972), s. 27-41; ve H. T. Wilson, "The meaning and significance of "Empirical Method" for the Critical Theory of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3 (Fall 1979), s. 57-68.

Marksizm arasındaki farka göndermede bulunarak alır. Marx, genellikle toplumu diyalektik bir bütün olarak gören yaklaşımı formüle eden ilk kişi olarak bilinmesine rağmen, onun toplumsal değişim kuramı ile alt ve üst yapı öğeleri arasındaki ilişkilerle ilgili kavramları eleştirel kuramcıların bu diyalektik endişeleriyle çelişir görünmektedir. Frankfurt Okulu üyeleri tarafından ilk başlarda Marx'ın iddia edilen 'bilimciliği'nin temeli olarak anlaşılan şey, onun insan ve doğanın modern doğa bilimleri için bu kadar merkezî konumda olduğuna dair dünya görüşünü kabul etmiş olmasıdır.[3]

Marx, bilime ('tarafsız'dan ziyade) belli sonuçları olan bir dünya görüşü açısından ve tarihsel ve kültürel bir girişim olarak yetersiz bir düşünümle yaklaştığı için, kalkış noktasını Marx'tan alan "bilimselcilik" olarak adlandırılan şeyin herhangi bir eleştirisi, eleştirel kuramcılar açısından sosyal bilimler eleştirisinin ikili rolüne kolaylıkla hizmet edebilir. Bu ise, gerçeklerin somutluğuna ve değeri bunlar için ne derece iyi bir karşılık olduklarına göre keşfedilecek kuramların soyutluğuna dayanan bir bilgi kuramı olarak "pozitivizm"in kapsamlı bir eleştiriye tâbi tutulmasındandır. Bu da 1945'ten bu yana Karl Popper ve Frederick Hayek'in, Hegel ve Marx gibi bütünselci ve tarihselcilerin 'ütopyacı' düşüncelerine yönelik radikal biçimde farklı saldırılarıyla açık bir karşıtlık içindedir. Burada, doğal ve sosyal bilimler arasında, onların benzer olduğu ileri sürülen yöntemleri bakımından değil, daha ziyade doğal bilimlerin araştırmalarında gerçeği arama hakkı üzerinde kendisinin meşru bir tekelinin bulunduğuna dair iddiası ve sosyal bilimlerin sağduyu pratiklerinin yöntemsel ve disiplinli yorumları olarak "parça parça toplum mühendisliği" yoluyla gerçekleştirilebilir (veya yaklaşılabilir) 'başarı' ölçütlerine yönlendirilmesi bakımından bir ayrım oluşturma çabası söz konusudur.[4]

---

[3] Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (*Diyalektik İmgelem*) (Boston: Little Brown, 1973); Martin Jay, "The Frankfurt critique of Mannheim", *Telos*, no. 20 (Summer 1974), s. 72-89. Ayrıca bkz., Wellmer, *Critical Theory of Society*. Marx'ın bilime yönelik müphem tutumu ile ilgili olarak bkz., John O'Neill, "Marxism and the two sciences", *Philosophy of Social Sciences*, 11 (1981), s. 281-302.

[4] Bu terimler Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (*Tarihselciliğin Sefaleti*) (London: Routledge, 1957) içinde bulunabilir. Ayrıca Herakleitos, Platon, Aristoteles, Hegel ve Marx'a ve ayrıca Heidegger ve Mannheim'a odaklanan "ütopyacı" toplumsal düşünüşün "özcü" temellerinin daha geniş ta-

1961 yılındaki Alman Sosyoloji Toplantıları'nda ortaya çıkan pozitivist tartışmaya göz attığımızda, Popper/Hayek'in "bilimselcilik" kavrayışına daha fazla geri dönüyor olacağım.[5] Şimdilik her ikisinin de eleştirel kuramcılar arasında 'pozitivizm'in kavranmasının, kendilerini Wittgenstein'ın *Tractatus Logico Philosophicus*'unu yorumlayan mantıkçı pozitivistlerden ve "birleşik bilim" hareketinin destekçilerinden ayıran önemli farklara yeterli dikkati göstermeyecek şekilde sorumsuzca karıştırıldığını düşündüklerini söylemek yeterli olacaktır. Özellikle Popper, kendisinin "eleştirel rasyonalizm" dediği şeyin çalışması yoluyla kendini her zaman denetleyen sorumlu bir girişim şeklindeki bir bilim görüşünü desteklemiştir.[6] Bu, kendisinin aşama aşama yaklaşımının bütünleşme yoluyla gerçeklikten ziyade farklılaşma yoluyla başarıyı savunmak zorunda olduğu sosyal bilimlerle açık bir karşıtlık içindedir. Sosyal bilimlerin ideal olarak "araçlar ve diğer aygıtlar" gibi büyümesi gerektiğinden dolayı, kuram bu sonraki durumda uygulamalara hizmet etmelidir. Popper'in değerlendirmesinin sosyal bilimlerde kuram için işaret ettiği şey, tam olarak eleştirel kuramcıların kendilerinin geniş şekilde kavradıkları pozitivizmin gerçekte ne anlama geldiğidir.[7]

---

banlı bir çözümlemesi için bkz., Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (*Açık Toplum ve Düşmanları*) (London: Routledge, 1945). Marx'ın doğal bilimlere karşı takındığı iddia edilen düşünümsel-olmayan tavrına karşı bir duruş D. McClellan tarafından çevrilen ve derlenen *Early Texts* (Oxford: Basil Blackwell, 1971) içinde, "özel mülkiyet ve komünizm" bölümünde görülebilir.

[5] Theodor Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology*, çev., Glyn Adey ve David Frisby (London: Heinemann, 1976).

[6] Bilim felsefesinde bir karşılaştırma noktası için bkz., Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*) 2. baskı, 1969 notları dâhil (Chicago: University of Chicago Press, 1970) (ilk baskı 1962). Ayrıca bkz., John Ziman, *Public Knowledge* (London: Cambridge University Press, 1968). "Popper-Kuhn çatışması" Wilson'da, *The American Ideology*, s. 75-100 içinde tartışılır.

[7] Bkz., Popper, *The Poverty of Historicism* ve Karl Popper, *Objective Knowledge* (*Nesnel Bilgi*) (London: Cambridge University Press, 1972), s. 262. Yorum için bkz,. H. T. Wilson, "Science, critique and criticism: 'the open society' revisited", *On Critical Theory* içinde, der., John O'Neill (New York: Seabury Press, 1976), s. 205-230.

Aslında Popper, tümevarımcılık, amprisizm ve "bilginin sağduyu kuramı" olarak nitelenen şeye saldırısında üstesinden geleceğini iddia ettiği çok yanlış somutlukla *başlayarak*, doğal bilimleri sosyal bilimlerden ayırma çabasında kendisinin pozitivist seçimlerini ortaya koyar. Baconcı tümevarımcılığa karşı Kartezyen rasyonalizmin bir yorumunun destekçisi olmasına rağmen Popper (eleştirel kuramcılara göre, kendinden önce Marx'ın yaptığı gibi), sanki kendi dünya görüşünü oluşturan bilimsel işaretler, tartışma ve münakaşanın sınırlarını oluşturuyormuş gibi davranır. Somut tikeli ve soyut tümeli veri alarak, Max Weber'in kendi "ideal tip" anlayışı aracılığıyla kurama daha merkezî bir rol vermeye çalışırken düştüğü hataya düşer. *Her iki* örnekte karşılaşılan zorluğun, sosyal bilimlerde kuramların değerlendirilmesi ve hiyerarşik olarak sıraya-dizilmesi sırasında ortaya çıkarılması gerekir. Rasyonalizm, kuramın rolüne bağlılık ve "bireyselleştirme" yöntemi 'genelleştirici' (böylece kendine mâl edici ve biriktirici) bir amaca daha belirgin biçimde bağlanmakta zorunlu olarak varsayılan şeyi hiçbir zaman aşamaz.[8]

Bilimi saygı duyulacak ancak özenilmeyecek mesafeli bir model olarak kurmakla, Popper'in benimsediği sosyal bilimler görüşü somut tikele ve soyut tümele tümevarımcılıktan daha az bağlı değildir. Benzer şekilde, hem Weber'in hem de Popper'in çalışmalarında böylesine merkezî bir rolü olan "ilgisiz gözlemci" olarak "rasyonel kuramcı" amprisizmin *tabula rasa*'sının saçmalığını göstererek doğal bilimlerden bilginin benzerlik kuramına olan bağımlılığının üstesinden gelmez. Aslında Popper'in tümevarımcılık ve kaba amprisizme olan saldırısında gördüğümüz şey, Wellmer'in ifade ettiği gibi, en iyi biçimde yapısal ve gelişmeci açılardan anlaşılabilir. Bilim felsefesi (veya bilime sempatik bakan felsefeler) arta kalan ticari ve feodal sadakatler karşısında açıklığı teşvik etmek için kapitalizmin ilk günlerinde özelden genele doğru amprisizm ve tümevarım temelinde yükselen bir epistemolojiye taraftar iken, bugün idari, bürokratik, teknolojik ve korporatist kapitalizm ile ayırt edilen gelişmiş toplumların yükselişi kendi yapısında, ideolojilerinin etkili denetiminde bir toplu-

---

[8] Popper'in bu anlamda Weber'e desteği *The Poverty of Historicism*, s. 145-146'da bulunabilir. Weber'in kararsızlığını ele alan bir çözümleme için bkz., H. T. Wilson, "Reading Max Weber: the limits of sociology", *Sociology*, 10 (May 1976), s. 297-315.

mun yapılandırılmış karakterini hesaba katan bir felsefe gerektirmektedir.[9] Popper tümevarımın naifliğini göstermeyi, bir taraftan da bilginin karşılıklılık kuramını sürdürmeyi ister. Aslında kolektif *tümevarımcılığın*, bilimde eleştirel rasyonalizmin özü olarak ve işletimde doğrulama yerine yanlışlamaya olan bağlılıkla birlikte etkili şekilde desteklemek suretiyle bir *bireysel* pratik olarak anlamsızlığını göstermeye zorlanmıştır. Bu duruşlar arasındaki kolay olmayan denge, Popper'in kendisini "sağduyulu bir gerçekçi" olarak nitelendirmesinin açık pozitivizmini gizlemekten ziyade açığa çıkarır.[10]

II

Max Horkheimer ve Herbert Marcuse, 1937'den itibaren Horkheimer'in "geleneksel" kuram olarak nitelediği kuramı eleştirel kuramla karşılaştırdılar. Geleneksel kuramın, bilgiyi kendine mâl etmek ve biriktirmek için, kendilerinin tanımladıkları ve anladıkları şekliyle pozitivizmde mevcut olan yöntemlere ve tekniklere bağımlı oluşuna işaret ettiler. Popper'e açıkça zıt bir şekilde onlar, gerçeklik, bilgi ve doğal ve sosyal bilimler için gerçeklik ve başarı yönelimi arasında olduğu iddia edilen farklılıkları hemen hemen önemsiz göstermeye yarayan olgular, yöntemler ve kuramların rolü konularında temel *benzerlikleri* vurguladılar. Tam olarak Popper'in *tüm durumlarda* bilginin birbiriyle uygun olduğu anlayışına bağlılığı, daha sonra gösterileceği üzere, bütünleşme yoluyla gerçeklik ve farklılaşma, uzmanlaşma yoluyla başarı arasındaki farklılığa dayanan her türlü ayırt edicilik iddiasının anlamlılığının altını oyan şeydir.[11]

---

[9] Wellmer, *Critical Theory of Society*, s. 18-25.

[10] Popper, *Objective Knowledge*, özellikle s. 1-105.

[11] Özellikle Max Horkheimer, "Traditional and critical theory" ve "Postscript", *Critical Theory* (New York: Herder & Herder, 1972) içinde, s. 188-243, 244-252; ve Herbert Marcuse, "Philosophy and critical theory", *Negations* (Boston: Beacon Press, 1968) içinde, s. 137-158. Popper'in bağlılığının sonuçları hakkında, bkz., Wellmer, *Critical Theory of Society*, s. 1-21; ve Wilson, *The American Ideology*, s. 16-21, 35-38, 75–121 (birçok yerde), s. 234-238. Bu denemenin 5. bölümü "pozitivist tartışma" veya "Popper-Adorno tartışması"nı ele alır ve Adorno tarafından *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde formüle edilen önemli eleştiri noktalarını belirler.

Sosyal bilimler örneğinde, Popper'in 1957'den bu yana *bütün* sorumlu akademik ve bilimsel çabaların ortak özelliği olduğunu savunduğu tedrici yöntemin, eleştirel kuramın standartlarına göre eleştirelolmayan bir toplum kavrayışına hizmet etmekten başka bir seçeneği yoktu. Doğal bilimlerden elde edilen bir bilgi anlayışına bağlılık, sorumlu (rasyonel) kuramcıyı elinde bir "problemi olan" tarafsız bir "gözlemci" olarak görür, dolayısıyla onun eşzamanlı olarak 'toplum' un hem üyesi, hem gözlemcisi hem de kuramcısı statüsünde beliren düşünümselliği olanaksız kılar. Böyle bir düşünümsellik doğal bilimlerde eleştirel rasyonalizmin işlemesinde nadiren görüldüğünden (eğer görülürse), Popper'in "sosyal bilimlerde bütünselcilerin ve tarihselcilerin ütopyacılığı" şeklindeki yergisi, böyle entelektüel etkinliğin birörnek biçimde rasyonel-öncesine (çünkü bilim-öncesi) geri bir dönüşten sorumlu olduğu anlamını taşır. Geleneksel kuram, arkasında, toplumu "doğa"ymış gibi ele alan disiplinler bıraktı; orada doğa, eşzamanlı olarak hem kendi dışındaki bir kavram hem de kavramı ve kendi nesnesini elde etmeyi amaçlayan her türlü çabayı kapsayan bir diyalektik gerçeklikten ziyade insanları *dışlayan* bir şey olarak anlaşıldı.[12]

Kapitalizm ve ekonomik örgütlenmenin eleştirisinden giderek araçsal aklm ve yanlış bir bütünsellik olarak "toplum"un eleştirisine kayılması aslında eleştirel kuramın geleneksel kuram çözümlemesinde verilidir. Geleneksel kuram, Popper'in (ve Weber'in) sosyal bilimlerdeki sorumlu rasyonel kuramcısının yürüttüğü yöntemsel amprisizmin sadece zorunlu "öteki yüzü"ydü. Sosyal bilimlerdeki disiplinli gözlem düşünümselliği etkili şekilde kısa devre yaptırmıştır, çünkü *hem bilimde hem de kapitalizmde olduğu gibi,* onun amacı da bilgiye bakmaktan ziyade, onu kavrayarak kendine mâl eden ve biriktiren çıkarlara hizmet etmekti. Eleştirel toplum kuramı sosyal bilimlerin araçsal araç/amaç rasyonelliğiyle olan ilişkisini kesinlikle diyalektik bir çerçevede görmüştür. Yalnızca araç/amaç rasyonelliği, müdaha-

---

12 Bkz., Theodor Adorno, "Society", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals,* der., Robert Boyers (New York: Schocken Books, 1969) içinde, s. 144-153. Ayrıca "toplum" ve "doğa" üstüne daha fazla tartışma için, Zygmunt Bauman, *Towards a Critical Sociology* (London: Routledge, 1976); ve H. T. Wilson, "The poverty of sociology" (kitap incelemesi), *Philosophy of the Social Sciences,* 8 (June 1978), s. 187-204.

leci bir önyargı ve sonuçların gerekliliği ile birlikte başarı yönelimli teknik disiplinler olarak sosyal bilimlerin gündelik işleyişinde bulunabilecek aklın tek *işlevsel* kavramı değildir. Bu son derece müdahaleci önyargı ve sonuçlara yönelim, *sosyal bilimlerin kendilerinin* disiplinler ve bilgi –kendileri dışında ekonomik, siyasal ve bürokratik örgütlerdeki otoriteler tarafından tanımlanan amaçlara götüren araçlar veya etkenler olarak işlev gören biriktirici (veya üretici) etkinlikler– olarak araçsal ilişkilerini ortaya koydu.[13]

Sosyal bilimlerin, bilimin kılavuzluğunu izleyerek "kuram"a yaptıkları öyleyse sosyal bilimlerin kendisine yapılmış olmaktadır. Kuramın kendisinin, test edilebilir ve yanlışlanabilir hipotezlere yapısal olarak parçalanmasını onaylayarak ve buna yardımcı olarak veri biriktirme ve müdahale etmeye zorlanan araçsal bir hizmetçi haline gelmesi gibi, kuramdan böyle bir etkinlik talep eden sosyal bilimler de, kendisini araçsal rasyonellik olarak aklın dış normlarına ve standartlarına, "ilerleme"yi artan farklılaşma ve uzmanlaşma olarak tanımlayan normlara kattığında ancak gerçekleşebilecek bir başarı yönelimiyle kendini sınırlandırır. Bu farklılaşma yine de disiplinler ve bunlar arasındaki toplumsal işbölümünün basitçe koşut bir gelişim biçimini almaz. Daha önce belirtildiği üzere, bu disiplinler bir üretim gücü haline gelirler, çünkü onların normları ve yasaları daha önce gelenek, görenek ve âdetlere bağlı olan sağduyu uygulamalarını kapsayacak biçimde etkili bir şekilde "genelleştirilir". Bununla birlikte, onun etkisi, sosyal bilimlerin topluma boyun eğmesini açığa çıkarmalıdır, çünkü onların görevi toplumu, bundan böyle toplumsal karışıklık ve düzensizliğin biricik alternatifi olarak fetişleştiren tarihsel ve kültürel açıdan belirli bir kolektif olarak gerçekleştirmektir.[14]

---

[13] Bkz., Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (*Akıl Tutulması*) (New York: Seabury Press, 1974); ve Max Horkheimer, *The Critique of Instrumental Reason* (New York: Seabury Press, 1974). Karşılaştırınız, Dreitzel, "Social science and problem of rationality" ve Wilson, "The meaning and significance of 'Empirical Model.'"

[14] Wilson, "The poverty of sociology"; ve H. T. Wilson, "Technocracy and late capitalist society: reflections on the problem of rationality and social organization", *The State, Class and the Recession,* der., Stewart Clegg, Geoff Dow ve Paul Boreham (London; Croom Helm, 1983) içinde, s. 152-238.

Eleştirel toplum kuramı için, tersini yapmaktan ziyade, sosyal bilimlerin toplum görüşünün amaç ve rasyonelliğini kendi sorunsalı olarak kabul etmeyi reddetmesinin önemini gereğinden fazla vurgulamak imkânsızdır. Aklın araçsal araç/amaç rasyonelliğine aşağılanmasına boyun bükerken, toplumu tarihsel ve kültürel açıdan belirli bir oluşumdan ziyade mevcut biricik kolektif olarak fetişleştirmek, toplum yapısının dışında tarafsız bir 'gözlemci' yanılsamasını sürdürmektir; çünkü bu, düşünümselliğe ve gerçek 'dışarıdaki'ne daha fazla yaklaşan diyalektik ve çelişkili bütüne bağlılıktır. Gerçeğin, bireyi aynı anda hem dâhil eden hem de dışlayan bir soyut bütünlükten ziyade bir somutluk olarak kabul edilmesi hem toplumu hem de araçsal aklı ve dolayısıyla da sosyal bilimleri eleştiriye tâbi tutmak için üstünlük sağlayan bir nokta sunar. Akıl "rasyonellik" olarak yeniden formüle edilmeyi reddetmekle, sosyal bilimlerin diğer etkinlikler ve araçlarla beraber toplumu bugün en az politik ekonominin yüz yıl öncesinde ücreti fetişleştirdiği kadar nasıl etkili şekilde fetişleştirdiğini göstermektedir.[15]

Öyleyse, eleştirel toplum kuramı bir tür Hegelci Marksizm oluşturur, ancak esas olarak zaten belirtilen Hegelci değişikliklerle birlikte onun çözümlemesi idealistten ziyade materyalisttir. Marksist olarak kalır çünkü materyalizme olan bağlılığı ampiristten ziyade Marksisttir, ancak bütünün önceliğine ve yanlış bir bütün olarak topluma bağlılığı, onun kuramı yalnızca bir etken ve aklı da toplumun amaçlarını ve çıkarlarını gerçekleştirmek için bir araç olarak ele almayı reddetmesi göz önüne alındığında, onu *kuramsal* bir materyalizm haline getirmektedir.[16] Marcuse, "Felsefe ve Eleştirel Kuram" okurlarına Frankfurt Okulu'nun 1920'deki kökenlerine yol açan âni siyasal ve sosyo-ekonomik koşulların aynı zamanda Almanya'ya da özgü olan ilk entelektüel ve felsefi endişeleri yansıttığını hatırlatarak eleştirel kuramcıların tüm ilk kuşağının sesini dillendirmiştir. Aslında Marcuse, eleştirel kuramın gerçek kaynağının Marx ile birlikte neredeyse bir yüzyıl önce 1830 ve 1840'larda, Almanya'daki gerçek ko-

---

[15] Karel Kosik, "The concrete totality", *Telos*, no. 4 (Autumn 1969), s. 35-54; ve Karel Kosik, *The dialectics of the Concrete* (Dordrecht: D. Reidël, 1976). Ayrıca Adorno, "Society".

[16] Bu, Theodor Adorno'da hem tartışılmış hem de örneklendirilmiştir. *Negative Dialectics* (New York: Seabury Press, 1973).

şulların geri, ancak felsefenin "en ileri bilinç şekli" olduğu bir sırada ortaya çıktığını vurguladı. Her ne kadar eleştiri ilk başta sanayi bakımından ileri toplumlardakilerin oldukça gerisinde olan nesnel koşullardan ziyade bilince saldırmışsa da, onun Almanya'daki yirminci yüzyıl kökleri böyle bir konumda değildi. Almanya'nın 1920'lerde hem siyasal hem de sanayi bakımından gelişmiş olduğunu söylemek hem önemli ölçüde toplumsal çelişki hem de buna yönelik artan bir farkındalığın bulunduğunu söylemektir.[17]

III

Eleştirel toplum kuramının oluşumunu çevreleyen konuların yeterli bir planı ve tüm çeşitlemelerinde "geleneksel kuram" ve "pozitivizm" ile olan açık farklılıkları bu noktaya kadar verilmiş olmalıdır. Özel bir disiplin olmadığı için, bilginin oluşturulan gövdelerine verilen statüyü elde etmesi beklenemez. *Eleştirel* bir kuram olarak, kurulu siyasal ve ekonomik otoritenin desteğini asla umamaz ve istememiştir de. Bu son nokta, Büyük Bunalım ve Nazizmin tüm yersizleştirme ve kaos ile devasa bir kaos vaat ettiği zaman, aksi takdirde olacağından çok daha önemli bir hale gelmiştir. Takip eden olaylar, diğerlerinin yanında, Birleşik Devletler'in II. Dünya Savaşı'ndan en büyük güç olarak çıkacağını ve Avrupa'nın Sovyet idaresi altında olmayan kesimlerine geri dönmeyi isteyen *göçmenlerin* bu isteklerinde bir denemeden geçeceklerini hemen hemen ortaya koydu. Takip eden kısımda, eleştirel kuramcıların arasında ampirik toplumsal araştırmaya olan tutumlarındaki değişikliğin gelişimi açısından Amerika'nın önemini anlamak amacıyla özellikle Theodor Adorno'nun "bilimsel deneyimleri"ne bakacağım.[18]

Önsöz niteliğinde bir açıklama olarak, Frankfurt Okulu üyelerinin ve onların destekçilerinin göç konusunda "özel bir durum" oluşturdukları unutulmamalıdır. Kuramsal eğilim açısından Marksist ol-

---

[17] Marcuse, "Philosophy and critical theory", s. 137-138.

[18] Theodor Adorno, "Scientific experiences of a European scholar in America", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, der., Donald Fleming ve Berdnard Bailyn (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1968) içinde, s. 33-70. Bu kitap ve *The Legacy of German Refugee Intellectuals* bu konularda tahmin edilemeyecek değerde anılar sunmaktadır.

makla beraber, mevcut düzeni yanlış bir bütün olarak eleştirmeye yönelik görünür bağlılıkları Sovyetler Birliği'ne göç seçeneğine engel olmuştur. Sovyet kalkınmasının hem felsefi hem de sanayi bakımından "nesnel koşulları"ndan ayrı olarak 1930'lar ve 1940'larda, Frankfurt Okulu'nun "sanayi toplumları"na karşı getirdiği eleştiri şekline bakarsak, orada sadece Hitler'in *yaklaştığı* ölçekte bir siyasal tiranlık gerçekliği görülürdü. Aslında, feodal Sovyet toplumunun benimsenen bir *sanayi* üst yapısı ile birleşmesi göz önünde bulundurularak, iki nedenin bir arada yürüdüğü görülebilir; bu, *hem* otokrasi *hem de* mümkün olan en büyük ölçekte zorlayıcı sanayileşmeye baştan bağlılıkla başarılabilir.

Adorno'nun "bilimsel deneyimleri"nden Frankfurt Okulu'nun Amerikan sürgünündeki diğer üyeleri için tipik olacak (ve zaman zaman öyle olan) şeyler biçiminde bahsedilebilmekle beraber, bu deneyimin özgün özellikleri bile önemlidir ve yorum yapılmasını hak eder. Bunun nedeni Jay'e göre, eleştirel kuramcıların en estetik ve en az "bilimsel"i olmasına rağmen, entelektüel arka planı ve özellikle Viyana'daki eğitimi onu hem ampirik toplumsal araştırmaya daha açık hale getirmiş hem de bunu sosyal bilimlerin gelişmiş toplumlardaki rollerine meslektaşları ve arkadaşlarından daha iyi bütünleştirmesini sağlamıştır. 1920'lerde Alban Berg ve Schoenberg'in bir öğrencisi olarak Adorno, tüm Batı dünyasını halihazırda etkileyen veya kısa süre içinde etkileyecek entelektüel ve sanatsal akımlar ile temas kurmuştur. Akla hemen Karl Kraus örneği gelmektedir: *Die Faeckel*'in 1898 ve 1936 yılları arasındaki editörü olarak sadece Schoenberg üzerinde değil, aynı zamanda mimar Adolph Loos ve Ludwig Wittgenstein üzerindeki yaygın etkisi, Adorno'nun akademik çalışmalarında bariz şekilde görülmektedir.[19]

Adorno'nun Viyana deneyimi kendisinin daha sonraki ampirik toplumsal araştırmaya karşı tutumunda önemli bir rol oynamıştır. Buna bir örnek, Huxley'in daha sonra *Prizmalar*'da yayımlanan bir makalesinde görülebilir. Burada Huxley, "işlevsel rasyonellik" eleştirisinin tek başına işlevin bir eleştirisi olarak ortaya çıkma iddiasında

---

[19] Jay, *The Dialectical Imagination*, s. 21-24. Kraus, Loos, Schoenberg ve Wittgenstein için bkz., Frank Field, *The Last Days of Mankind* (London: MacMillan, 1967) ve Alan Janik ve Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon & Schuster, 1973).

olmadığını, tam tersinin geçerli olduğunu açıkça ifade etmiştir. Adorno, işlevsel rasyonelliği *yanlış işlev* ile birleştirirken, toplumun tüm üyelerine tekdüze uygulanan bir ilke olmadığından, Loos'u, aslında Viyana'nın saf işlev ve gerçek işlevselliğe bağlı tüm sanatçılarını ve entelektüellerini desteklemektedir. Bu, bütün üyelere eşit şekilde taşınmamıştır çünkü her üyenin kendisini *diğer herkesin* kullanımına eşit derecede sunma zorunluluğu yoktur. Gerçek işlev rasyonelliğin talepleriyle eşitlenerek fetişleştirilir; zira rasyonelliğin araçsal himayesi kendini "toplum" olarak fetişleştiren belli bir toplumsal yapı içinde karşılıklı bağımlılık koşulunun denetim altına alınmasını destekler.

> Tahakküm bir kişinin diğerleri üzerindeki idaresi olarak tanımlanabilir, fakat herkesin herkes üzerindeki tam idaresi değildir, bu ise totaliter bir düzen ile uzlaşmaz. Bu, iş ilişkileriyle ilgili olarak cinsel anarşiden daha doğrudur. Sadece başkaları için var olan bir insan... elbette kendi kişiliğini kaybedecektir, ancak aynı zamanda eskisi gibi *Yeni Cesur Dünya*'yı da sürdüren kendini koruma döngüsünden de kaçacaktır. Saf değiştirilebilir olma tahakkümün özünü yok edecek ve özgürlüğü teşvik edecektir.[20]

Bu ifadenin Adorno'nun sosyal bilimlere dair görüşleri bakımından çağrışımları, geleneksel kuramın "toplum"a tâbi oluşu, dolayısıyla işlevsel rasyonelliğin yanlış işlevi ile eleştirel kuramın bu tâbi oluşa direnme kararlılığı arasındaki daha önce belirtilen zıtlıktan zaten açık şekilde anlaşılmalıdır. Onun araçsallık eleştirisi daha sonra göze çarpan bir şekilde, gerçeği aramada doğal bilimlerin meşru bir tekelinin olduğu fikrini desteklemeyi amaçlayan Popper'in parça parça yöntemini hedef alacaktır. Eleştirel kuram kendisinin gerekliliğini, sadece somut ve diyalektik bütünde gösterilen bir düşünümsellik aracılığıyla *entelektüel* birikimi, farklılaşmayı ve uzmanlaşmayı savunan "başarı" ölçütlerini ve geleneksel kurama hapsedilmiş sosyal bilimciler tarafından "nesnel" olarak ele alınan işlevlerin yanlışlığını ortaya çıkara-

---

[20] Theodor Adorno, *Prisms* (London: Neville Spearman, 1967), s. 105. Bu özellikle Emile Durkheim tarafından ileri sürülen iddialarla ilgilidir. *The Division of Labour in Society* (New York: MacMillan, 1952) ve Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1940).

bileceğini göstererek savunur.[21] Eleştirel rasyonalizmi, Popper için amprisizm ve tümevarımcılığın korkuluğundan pek de farklı olmayan bir çeşit pozitivizmin eleştirel-olmayan savunması haline getiren şey sosyal bilimler için, onların "uzak modeli" olmayı hiçbir zaman terk etmeyen doğal bilimler için olduğundan daha az geçerli değildir. Eleştirel rasyonalizm ve sorumlu kuramcının bilimin kendisini eleştirmekten aciz olduğu ortaya çıkmaktadır.

1890 ve 1914 yılları arasında Viyana'da entelektüel, kültürel ve sanatsal akımları yorumlayan pek çok kişi, tüm kişisel uğraşlarda gerçek ve sahihliğe yönelik neredeyse saplantılı halin her türlü işlevsel olmayan süsleme ve bezeme biçimlerine karşı genel bir tiksintiye taşındığını belirtmişlerdir. Adorno, toplumsal düşünümün gerçek amacı olarak işlevselliği ve gerçeğe olan bağlılığı özgün şekilde birleştirmesiyle Kraus, Loos, Schoenberg ve Wittgenstein'ı izleyerek kendisinin nasıl da tam bir *Wiener Kreis* ürünü olduğunu göstermiştir.[22] Bu, gerçeğin yakalanacağı veya kendine mâl edileceği; ya da arama yöntemlerinin düzenliliğiyle birlikte onu gizlendiği yerden çıkararak keşfedilebileceği anlamına gelmez. Bu, kendisinin ve belki başka eleştirel kuramcıların savunduğu "ütopyacı" görüşün bu ütopya bütününü gerçekle denk tuttuğu anlamına gelir.[23] Bu konumun ifade ettiği şeyler Adorno'nun bilimin, Popper tarafından istendiği gibi, gerçeğin tekelini elinde bulundurmasını reddedişinde açıkça görülebilir. Örgütlenmiş veya örgütlenmemiş şüphecilik felsefe ve toplumsal kuramda doğal bilimlerdekinden daha da gereklidir, ancak Popper'in sosyal bilimlere yönelik son derece "teknolojik" ve başarım yönelimi, bu *belli* geleneksel kuramı etkin şekilde engellemektedir.[24]

---

[21] Horkheimer, "Traditional and Critical Theory" ve "Postscript"; Horkheimer, *The Eclipse of Reason.* Özellikle bkz., H. T. Wilson, "Functional rationality and 'sense of function': the case of an ideological distortion", *International Yearbook of Organization Studies, 1980,* der., David Dunkerly ve Graeme Salaman (London: Routledge, 1981) içinde.

[22] Adorno, *Negative Dialectics,* s. 33-77.

[23] Jay, *The Dialectical Imagination,* s. 55-57.

[24] Bu konu Wilson, *The American Ideology* içinde tartışılmıştır. s. 101-121 (ve değişik yerlerde).

IV

Adorno'nun Amerikan deneyimleri Avrupa'dan zorla göç ettirilmesinin doğrudan bir sonucuydu. Birleşik Devletler'e geldiği zaman, neredeyse Horkheimer ve Pollock ile süren bağlantısını desteklemek için Columbia Üniversitesi'ne bağlı Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde devam eden "ampirik" bir sosyal bilim araştırmasıyla bağlantılı akademik görevleri kabul etmesi gerekiyordu. Bundan sonraki bölümde Adorno'nun 1938'de gelişi ile Horkheimer ile beraber 1941' de ayrılmasına kadarki dönemde Princeton Radyo Projesi'nin müzik bölümüne katılmasına odaklanacağım. Bu, Enstitü'nün sendikalar ve başka yerlerde ayrımcılık ve Yahudi düşmanlığı üzerine yaptığı çalışmaların veya Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson ve Nevitt Sanford'un birlikte yazdıkları *Otoriteryan Kişilik*'in yayımlanmasını sağlayan, daha iyi bilinen bir işbirliği projesinin rolünü küçültmek amacını gütmez. Jay, "örgütlenme", "işbölümü", "veriler"in eskimesi ve sonraki çabada, pek tekrarı gerektirmeyecek biçimde sonucu "irrasyonelliği toplumsal düzenin dışına çıkarmak ve yanıtlayan kişiye yüklemek" olan sosyolojik faktörlerden ziyade psikolojik faktörlere vurgu yapılmasıyla ilgili zorlukların birleşimini özetlemiştir.[25]

Adorno'nun deneyiminin önemi, Viyana'dan bir başka *göçmen* olan ve başkalarının yanı sıra ampirik araştırmalar konusunda Karl Buhler'den eğitim almış sosyolog Paul Lazarsfeld'le olan bağlantısı ile ortaya çıkmaktadır. Hem Adorno hem de Lazarsfeld, sırasıyla bir toplumsal kuramcı ve sosyolog olarak deneyimlerini Donald Fleming ve Bernard Bailyn editörlüğünde yayımlanan ve *Entelektüel Göç: Avrupa ve Amerika, 1930-1960* başlığını taşıyan kitaptaki makalelerinde özetlemişlerdir.[26] Lazarsfeld, Adorno'nun geleneksel karşıtlığına karşı eleştirel kuramın bir destekçisi olarak "Alman Sosyolojisi"ndeki konumunun farkında olmasına rağmen, yine de bir müzik sosyoloğu olarak taşıdığı statüden dolayı onu Radyo Araştırma programının müzik bölümüne katmaktan tedirginlik duyuyordu. "Adorno'yu, kendisinin fikirlerini ampirik araştırma ile bağlantısını kurmaya ikna edip edemeyeceğim konusunda bir zorluk çıkacağını düşünmektey-

---

[25] Jay, *The Dialectical Imagination*, s. 22-36 ve 227-229.

[26] Bkz., 18. not. Jay, Adorno'nun deneyimlerini *The Dialectical Imagination* içinde tartışmaktadır, s. 188-192.

dim."[27] Bu amaçla Lazarsfeld, onu, psikoloji doktorasının olası bir "Avrupa kuramı ile Amerikan amprisizminin birleşmesi"nin bir parçasını oluşturacağım umduğu Wiebe adındaki bir müzisyenle bir araya getirmeye çalıştı.[28] Lazarsfeld'e göre, büyük ölçüde plan Adorno'nun toplamak zorunda olduğu verilerden kuramsal olarak anladığı şeyleri "azaltmaması" ve test edilebilir, yanlışlanabilir hipotezlere yorumlamasından dolayı başarısızlığa uğradı. Daha da önemlisi, Adorno'nun, bir kenara atılmasını Karl Buhler'in eski öğrencisi olan Lazarsfeld'den çok daha zor bulduğu şey kuramsal duruşun bariz Cermen karakteriydi. Viyana'da doğmuş ve yetişmiş olmasına rağmen Lazarsfeld'in toplumsal teknolojiye çok daha fazla maruz kalması ve ona daha fazla sempati beslemesi Birleşik Devletler'e gidişinden sonra ampirik araştırmalara girmesini kendisi için çok daha kolay hale getirmiştir.[29]

Adorno, Amerika'ya göçten sonra bilimsel, entelektüel ve kültürel hayatının çeşitli yönlerini önemli ölçüde değiştiren sanal "deniz değişimi"ni kabul etmeye hazır ve istekli olmakla beraber, makalesi entelektüel konulardaki "uyarlamalar" konusunda artan kapasitesinin nasıl sadece uzun vadede yansıtma ve kuramsal bütüne olan bağlılığının altını çizmeye hizmet ettiğini gösterir.[30] 1937'de göç edişine kadarki eğitiminin spekülatif niteliğini, özellikle "gerçekleri soruşturmak, elemek ve sınıflandırmak ve bunları, *olguları yorumlamaktan* çok bilgi olarak erişilebilir kılmak" çabalarını küçümsemesini tartıştıktan sonra, doğrudan kuramı yöntemsel amprisizmin lehine hipoteze dönüştürmeye zorlandığı zaman ortaya çıkan sorunlara dikkatini çevirmiştir. Geçmişte her zaman "böyle bir düşünüş şeklinin en iyi ihtimalle hipotez sunacağı, fakat asla bilgi sunamayacağı bir çeşit sosyoloji"yi, "kendisine tamamen yabancı" olduğunu iddia ederek inkâr etmiştir. Sonuçta, Adorno'nun minnettarlığının kendi bireyselliğini korurken aynı zamanda, Horkheimer'in kendisi gibi bir filozofun "bu işi başarabileceğine ikna olmasa bu teklifi yapmayacağından dolayı radyo projesindeki işi sürdürmedeki kararlılığında kendini gösterdiği" ortaya

---

[27] Lazarsfeld, "An episode in the history of social research: a memoir", s. 270-337, s. 322'de.

[28] *a.g.e.*, s. 323.

[29] Özellikle bkz., *a.g.e.*, s. 274-285.

[30] Adorno, Scientific experiences", s. 338-339, 368-370.

çıkmıştır.[31] Bu, Lazarsfeld'in kendisinin, Adorno'nun sürgünde Columbia Üniversitesi'ndeki Frankfurt Okulu'na katılmasından dolayı endişe duyan Horkheimer'e yardım ettiği iddiasıyla uyuşmaktadır.[32]

Adorno, Birleşik Devletler toplumunu asla "parça parça" görmeye başlamayacağını açıkça belirtir. Ona göre ampirik araştırma yöntemleri ve teknikleri "rasyonelleşme" ve "standartlaşma"nın nerelere dek gittiğini göstermiştir: Amerika'da ne kitle iletişimi ne de sosyoloji artık bundan bağımsız değildir.[33] Ayrıca, elbette ki bu yöntemsel amprisizmin toplumsal ve kültürel alanlar için ne anlama geldiğine dair daha önce bahsedilen karşı çıkışı da vardır. "Hayatta kalmak" için, diyalektik hak iddiaları ve bütünsel ve tarihselci çeşitlemelerin ütopyacı yaklaşım eğilimlerini acımasızca eleştirmeye zorlanacaktır. Yalnız, Adorno'nun Radyo Araştırma Projesi ve Horkheimer'in Enstitü'deki "ayrışmış görevi" kendisini, "azalmayan rekabet mücadelesi ve zaman ve enerjisine dışarıdan empoze edilen taleplerin varlığına tâbi olmak"tan korumasını garanti etmiştir.[34]

Uzun olmakla beraber, aşağıdaki alıntı daha önce Adorno'nun Amerikan deneyiminin nihayetinde orijinal kuramsal bağlılığını daha sıkı bir zeminde yeniden inşa etmek suretiyle güçlendirmeye hizmet ettiğini söylerken ifade ettiğim şeyin *önemini göstermektedir*:

> Doğal olarak, Princeton Projesi çerçevesinde eleştirel toplumsal araştırmalar için çok az imkân olduğu görünüyordu. Rockefeller Vakfı'ndan gelen beyannamesi araştırmaların *Birleşik Devletler'de yaygın olan ticari radyo sisteminin sınırları dâhilinde* yapılmasını öngörüyordu. Dolayısıyla sistemin kendisi, kültürel ve sosyolojik sonuçların ve toplumsal ve ekonomik varsayımların analiz edilmemesi gerektiğini imâ etmiştir. Beyannameye sıkı sıkıya uyduğumu söyleyemem. İlk işi, kendisini, çalışması gereken her şeyin bir yere sahip olduğu, bir kültürel iklime alıştırmak olan kişi için yakışıksız olacak eleştiri adına eleştirme arzusunca güdülenmek değil-

---

[31] *a.g.e.*, s. 340.

[32] Lazarsfeld, "An episode in the history of social research: a memoir", s. 300-301, 322-323. Ayrıca bkz., Jay, *The Dialectical Imagination.*

[33] Karş., Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: MacMillan, 1968), gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım, kısım III, s. 493-582.

[34] Adorno, "Scientific experiences", s. 341.

> dir. Daha ziyade, temel bir yöntembilimsel sorundan –yöntem kelimesini, Amerikan anlamından ziyade Avrupalı epistemoloji bağlamında anlayarak– yöntembilimin neredeyse araştırma için pratik tekniklerin önemini ifade edişinden rahatsızlık duymuştum. Meşhur "çitin diğer tarafına" geçmeye son derece istekliydim, ve şahsen, kendi isteğimle, pek seyrek ve sistematik olmayan bir dizi mülâkatı yürüttüğüm zaman ne kadar çok şey öğrendiğimi ve ne kadar memnun olduğumu hâlâ hatırlıyorum. Diğer taraftan bana öyle göründü ki, ve hâlâ da buna inanırım, kültürel alanda algı psikolojisi tarafından sadece bir "uyarıcı" olarak kabul edilen şey aslında kalite açısından belirlenen bir nesnel ruh konusudur ve kendi nesnelliğinde bilinebilir. Örneğin kültürel sektördeki müşterilerin, radyo dinleyicilerinin tepki verdiği nesnel içerik gibi, etkileri bu uyarılarla bağlantı kurmadan ifade etmeye ve ölçmeye karşıyım. Toplumsal araştırmanın hâkim kurallarına göre doğru kabul edilen şey, öznelerin tepkilerinden sanki sosyolojik bilginin ilk ve son kaynağıymışlar gibi ilerlemek bana yüzeysel ve yanlış yönlendirilmiş gibi göründü. Ya da konuyu daha açık ifade edelim: Araştırma, halen çalışmaya konu olan kişilerin öznel tepkilerinin, ne kadar öznelerin varsaydığı ölçüde kendiliğinden ve doğrudan olduğunu aslında belirlemek durumundadır; ve sadece dağıtım yöntemlerinin ve aygıtın öneri gücünün değil, aynı zamanda dinleyicilerin karşılaştıkları ve katıldıkları malzemenin nesnel olarak ne kadar katılması gerektiğini de. Ve son olarak, kapsamlı toplumsal yapıların ve hattâ toplumun bir bütün olarak nereye kadar oyuna dâhil olacağının da yine belirlenmesi gerekir. Ancak sanattan, istatistiksel olarak ölçülebilecek dinleyici tepkilerinin yerine kendinden nesnel bir şeyden ilerlediğim gerçeği, beni hâkim düşünüş alışkanlıklarıyla çatışmaya sürüklemiştir.[35]

Adorno'nun şikâyetinin, Princeton Radyo Projesi'nin müzik bölümündeki çalışmasının *erken aşamalarında bile,* Lazarsfeld'in kolayca kabul edeceği gibi, Avrupa'da bir süredir kabul görmekte olan "pratik araştırma teknikleri"nin varlığıyla azalacağı ortaya çıkmıştır. Daha ziyade yakışıksız etkileri toplumsal yapının kendisinin parçası ol-

---

[35] Adorno, "Society"; The Frankfurt School, *Aspects of Sociology* (Boston: Beacon Press, 1972). Karş., Wilson, "Anti-method as a counterstructure in social research practice"; ve Wilson, Political Management, bölüm 8.

duğu bir görüşü teşvik etmiş, bu da kalkış noktası diyalektik bütün olan tüm kuramsal çabaların ne doğrulanabildikleri ne de yanlışlanabildikleri için şüpheli duruma düşmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu ise yukarıda bahsedilen yapısal parçalanmayı gerektirmiştir, çünkü ancak bu şekilde sonuçta ortaya çıkan hipotez teste tâbi tutulabilmektedir. Test etmenin mantığı, sosyal bilimlerde "kanıt" kavramının baştan verilmesi ve kabul edilmesi halinde ölçüm mantığını gerektirdiğinden, kuramcının II. Dünya Savaşı'nın karmaşasını haber vererek ortaya çıkan kaos ile giderek daha fazla işaret edilen Avrupalı, özellikle Cermen duruşunda ısrar etmesi durumunda, entelektüel olarak açık şekilde yurtsuz kalması demekti.[36]

Adorno, her zaman sosyal bilimlerde araştırmacı ile denek arasında bir "işbölümü" olmasına direnmiştir, bunu sadece kendi kuramsal rolüne kısıtlamalar geldiği için değil, aynı zamanda yanıtların kendinden ortaya çıkan "kanıt" statüsünden dolayı yapmıştır. Eğer sorularının kapsamını, bunları bir anket şekline getirmek için daraltması gerekiyorsa, yanıtlayan kişiler de benzer şekilde eldeki yanıtların ötesine geçme fırsatından mahrum bırakılıyorlardı. Adorno, bir noktada "müzik deneyimi" dediği şeyin mutlak belirsizliğine atıfta bulunmuştur –bu ancak araştırmacı ile görüştüğü kişi arasında bir işbirliğini etkilemek suretiyle kavranabildiği zaman geçerlidir, bu da bütünü çelişkili kişiliğinden temizleyerek yanlışlar. Popper ile tartışmasında Adorno, daha sonra *tüm* pozitivizm çeşitlerinin Popper'in "toplumsal ve kültürel alanda "yöntem birliği" kavramında verilen akademik "bir sorunu olan gözlemci" sorununu kaçınılmaz olarak tersine döndürdüğüne, bunu da akademisyenin tam olarak ilgileri ve çıkarları için merkezi önemi haiz bir *üye* olarak dönüşlü katılımı olduğu zaman yaptığına dikkat çekecektir.[37]

Dolayısıyla Adorno'nun direnişi, toplumun diyalektik ve çelişkili bütünlüğünü bölen ve toplumsal araştırma işlemlerinin kendisinde iş

---

[36] Bazen sorumsuz şekilde Karl Popper tarafından *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda kendi yararına kullanılmıştır. Özellikle kendisinin Hegel ve Heidegger tartışmalarına bakınız.
[37] David Frisby, "The Popper-Adorno controversy", *Philosphy of the Social Sciences*, 2 (June 1972), s. 105-119. Ayrıca bkz., David Frisby, "Introduction to the English Translation", *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, s. ix-xliv.

bölümünü çoğaltmayı amaçlayan, toplumun kendisiyle ilgili bir dizi varsayıma yönelmiştir. Ayrıca, bu gibi işlemler insan-doğa, zihin-beden, özne-nesne, amaç-araç ve değer-gerçek ikilikleri gibi kavramsal ayrımlara *ampirik bir statü* vererek işlerler. Bu ise kaçınılmaz olarak yanlış somutluğa yol açar, çünkü amaç saldırmak ve dünyayı uzamsal ve geçici olarak yüklemektir, böylece niceliksel hale getirilebilir, ölçülebilir ve onunla ilgili iddialar somut olarak ve parça parça test edilebilir.[38] Tüm bunlar içinde, yapısal parçalanmaya ne kadar çok direnebilirse direnebilsin, kuramın statüsü açıktır: Ancak sosyolojik alandaki bir ampirik kültürün önceliklerine itaat ederek kendisini bütünselcilik ve tarihselciliğe karşı koruyabilen Parsons'un mimarlığı andıran yapıları düzeninde bir "soyut" işbirlikçi haline gelmektedir.[39]

Adorno, son tahlilde, ampirik toplumsal araştırmada bulunan araştırmacı/yanıt veren ayrımını itham eder; çünkü bu gerçek karmaşıklıktan kolaylık adına kaçınmaktır. Ampirik yöntemin özel iddiaları öznel tepkilerin, doğrudan ampirik işlemlere direnen toplumun yapılarından daha kolay belirlendiği ve nicelendiği oranda destek bulmaktadır. Adorno, sosyal bilimleri kendilerini yasallaştırma ve onlara kaynak ('toplum') ve hedef (toplum) misyonlarını vermeyi olası kılan şeyin, ileri sanayileşmiş toplumun dışında kalma konusundaki kararlılıklarının bir sonucu olarak bu disiplinlerin düşünümsellikten sakınabildiklerini ve kendi bulgularına nesnel olarak ve düşünceyi ve bu bulguların elde edilmesini olanaklı kılan şeylere hiçbir önem vermeyerek yaklaştıklarını söyleseydi daha açık ve kesin konuşmuş olurdu. Aslında Adorno, daha sonra ampirik araştırma yöntemlerinin kendisi için gerçek değerinin onların savunucularının ürettikleri şeye verdiği

---

[38] George Spencer Brown, bunu kapsamlı ve doğru şekilde ortaya koymaktadır: *The Laws of Form* (London: George Allen & Unwin, 1969), s. 126. "Açıklamak, tam olarak özellerin görülebileceği düz bir zeminde ortaya serilmesidir. Dolayısıyla düz bir zeminde yerleştirmek veya planlamak, diğer boyutları görünüşe feda etmektir. Dolayısıyla bu şekilde ortaya konulanın zenginliğini veya gerçekliğini göz ardı etme pahasına açıklığa kavuşturmaktır. Yani, ilk gerçekliğinden veya alanından bir görünüş almaktır veya bilgi kazanmak ve alanı kaybetmektir."

[39] Özellikle bkz., Talcott Parsons, *The Social System* (New York: MacMillan, 1951); ve Talcott Parsons vd., *Toward a General Theory of Action* (New York: MacMillan, 1951). Ayrıca Wilson, "Technocracy and late capitalist society."

anlamda ve bunun toplumsal araştırma ve ürünlerine kazandırdığı sonuç niteliğindeki anlamın kuramcı için ifade ettiği çerçevede yattığını söyleyecektir.[40]

Adorno, sosyal bilimlerde geleneksel kuramın yardımcı olduğu yöntemsel amprisizmin yanlış somutluğunda "yöntembilimsel çevrim" adını verdiği süregelen bir tehlike görmektedir. Bu gibi faaliyetlerin kendi başlarına ancak çok az bilgi üretecekleri görüşü, gerçeklik kavramlarının zorunlu olarak *başladığı* sınıra dayalıdır; çünkü, ne kadar "uzak" bir anlayış olduğu iddia edilse de, bilimsel bir dünya anlayışını onurlandırırlar. Radikal biçimde farklı olan ise, Adorno'nun müzik bölümündeki başlıca iş arkadaşlarından birinin görüşüdür. Adorno'nun "boş spekülasyonları"nın bazılarının nüfusun belli kesimlerinde hafif cazın gelecekteki popülerliğine dair öngörüler haline getirildiğinde, zaman zaman meyve verdiğini fark ettikten sonra, bu kişi Adorno'nun bir tahminci olarak başarısını "bir çeşit sihirli sezgi yeteneği"ne bağlamıştır. Adorno, öngörülerinin o kişi için bir çeşit ilaç haline geldiğini ileri sürmüştür, o kişi hiçbir kullanışlı bilginin "sıkı şekilde gözlemlenmiş ve kaydedilmiş gerçekler"in yokluğunda var olamayacağına ikna olmuştur.[41]

Adorno, Amerikalılara lâyık olduklarını vererek konuyu bağlamıştır; onların davranışını, "önyargı ve rekabet baskısı altında genellikle Amerikalılardan daha Amerikalı olma eğilimi gösteren ve aynı zamanda da Avrupa'dan yeni gelen vatandaşlarına kendi "uyarlama"larına yönelik bir tehdit olarak bakmakta da hayli acele eden" Avrupalı göçmenlerin davranışlarıyla (belki Lazarsfeld gibi) karşılaştırmıştır.[42] Adorno'nun düşünüşündeki *hem* kuramsal düşünümsellik *hem de* sağduyuya açık bir bağlılık ve yöntemsel amprisizme karşı çıkış aşağıdaki ifadeden de anlaşılabilir:

> Sonuç olarak, belki Amerika'da bilimsel yaşamın benim kişiliğim ve düşünüşüm için özel önemi hakkında bir kelime ekleyebilirim. Benim spekülasyonlarım önemli ölçüde "sağduyu"dan sapmaktadır. Ancak Hegel, kendinden sonraki tüm irrasyonellik ve sezgi-

---

[40] Adorno, "Scientific experiences", s. 347. Ayrıca bkz., Theodor Adorno, "Sociology and empirical research", *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, s. 68-86.

[41] Adorno, "Scientific experiences", s. 347-349.

[42] *a.g.e.*, s. 350-351, 368-370.

sellik biçimlerine olan üstünlüğünü göstererek, spekülatif düşüncenin sağlıklı sağduyu olarak bilinen şeyden kesin olarak ayrı olmadığına, fakat esasında kendi eleştirel öz-düşünümü ve öz-incelemesinin bunu içerdiğine büyük vurgu yapmaktadır. Tüm Hegelci şemanın idealizmini reddeden bir zihin bile bu içebakıştan mahrum olmamalıdır. Sağduyuyu benim yaptığım gibi eleştirecek kadar ileri giden herkes sağduyuya sahip olma şeklindeki basit gerekliliği karşılamalıdır. Asla tatmin edemeyeceği bir disipline sahip olan bir şeyi aştığını iddia etmemelidir. Ben Amerika'da amprisizm denen şeyin önemini gerçekten ilk defa tecrübe ettim, fakat gençliğimden beri verimli kuramsal bilginin malzemeleriyle çok yakın temas kurulmaması haline, imkânsız olduğuna ikna edilerek yönlendirilmiştim. Tam tersine, Amerika'daki bilimsel pratiklerde uygulanan amprisizm türüyle ilgili olarak, tecrübenin tüm kapsamının doğrudan yaşam deneyimi kapsamında kendiliğinden bulunan her şeyi dışarıda tutan ampirik kurallar tarafından engellendiğini kabul etmek zorunda kaldım. Kesinlikle aklımdaki şeyin en kötü nitelendirmesi ampirik terimlere yorumlanmasına karşı bir tecrübenin haklı çıkarılması olmayacaktı.[43]

V

Alman Sosyoloji Birliği'nin 1961'deki toplantısı Theodor Adorno ile Karl Popper arasındaki ilk karşılaşma için bir fırsat sağladı. Viyana'da yayımlanan ve 1935'te *Logik die Forschung* adıyla kısaltılan *Bilimsel Keşfin Mantığı* adlı kitabın ve Yeni Zelanda'dan İngiltere'ye 1945'te dönüşünde iki cilt halinde yayımlanan *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın yazarı Popper *Tarihselliğin Sefaleti*'ni henüz 1957'de yeni yayımlamıştı. Londra Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve bilim felsefesinin başlıca kişiliklerden biri olan Popper, sosyal bilimlerde kuram ve yöntem gibi konularda hesaplaşılması gereken anahtar kişiliklerden biri olarak açık şekilde ortaya çıkmıştı. Bu durum, kaçınılmaz olarak toplumsal kuram oluşturma ve bilimin uzak model statüsü altında zorunlu olarak ortaya çıkan zıtlaştırıcı yönde –bütünleşme yerine farklılaşma, gerçek yerine başarı– sorumluluğa karşı olan tutumundan ileri gelmekteydi. Bilime saygı gösterilmeliydi (yöntemin

[43] *a.g.e.*, s. 370.

birliği), fakat yönelimi (bütünleşme) veya amacı (gerçek) konusunda hiçbir şekilde taklit edilmemeliydi.

Eleştirel kuram açısından bakacak olursak Pollock ve Adorno, 1949'da işgâl döneminin sona ermesinin ardından Almanya'ya dönmeyi seçmişlerdi; buna karşın Marcuse, Löwenthal, Massing, Neumann ve Kirchheimer, diğerleriyle beraber Birleşik Devletler'de kalmaya karar verdiler.[44] 1961'de savaş öncesinin "Frankfurt Okulu" önemli ölçüde yeniden oluşturulmuştu ve felsefe ve toplumsal kuramdaki etkisi Almanya'da açıkça yükselişteydi. Batı sahilindeyken 1944 yılında tamamlanan fakat ancak üç yıl sonra yayımlanabilen *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki işbirliği çabalarına ek olarak Horkheimer ve Adorno, topluma ve buradaki akla çamur atılmasındaki araçsal, araç-amaç rasyonelliğinin merkezî rolüne karşı eleştirel görüşlerini daha da geliştirdiler. Daha sonra Frankfurt Okulu tarafından *Sosyolojinin Boyutları*'nın bir bütün olarak yayımlanması sosyolojideki temel kavramlar üzerine Hessçi radyoda 1949'da yapılan bir dizi konuşmanın basılmasını sağladı. Burada, Adorno'nun etkisi çok güçlüydü.[45] Horkheimer kendi adına toplumun giderek her şeye gücünün yetmesinin, araçsal ve anti-düşünümsel önyargılarıyla beraber, akla yönelttiği tehdidi gösteren çalışmalarını, *Akıl Tutulması ve Araçsal Aklın Eleştirisi*'ni yayımladı.

1961 yılında Popper'in sosyoloji ve sosyal bilimler için uygun yöntemler, yönelimler ve amaçlarla ilgili iddiaları açıkça bir *cause celebre* (meşhur dava) olmuştu. Alman Sosyoloji Birliği'nin "sosyal bilimlerin mantığı" ile ilgili müzakerelerine katılması istendiğinde Popper, görüşlerini yirmi yedi tez halinde formüle etti. Adorno'dan her tez için bir yanıt bekledi, fakat Adorno böyle yapmadı. Adorno'nun alternatif bir duruş belirtme kararı Popperciler ile eleştirel kuramcılar arasında uzun zamandır karşılıklı olarak birbirlerini küçük görme nedeni olagelmiş zorlukların yeniden ateşlenmesine yaradı. Adorno'

---

[44] Jay, *The Dialectical Imagination*, s. 281-299.

[45] Bkz., "The Frankfurt School" (Adorno vd.), *Aspects of Sociology* (Boston: Beacon Press, 1972). Burada Adorno'nun daha önceki öngörülerinin pek çoğu "Toplum", "birey", "sosyoloji", "grup" üzerinde açıklığa kavuşmaktadır. Ayrıca Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *The Dialectics of Enlightenment* (*Aydınlanmanın Diyalektiği*) (New York: Herder & Herder, 1972).

nun alternatif ifadesi kendisine sosyal bilimlerdeki "pozitivizm" adını veriyordu, bu da Popper'in kendisini mantıksal pozitivizm ve birleşik bilim konumundan uzaklaştırma çabalarını yeniden canlandırdı. Açıktı ki, Adorno "pozitivizm" kelimesini kullanırken çağdaş İngilizcedeki kullanımından daha temel bir şeyi ifade etmişti. Popper ve Adorno, bu farklı anlayışlara tutunmak için tartışmanın devam etmesine izin verdiler, bu arada her ikisi de terimleri kullanırken ya da imâ ederken muhtemelen diğerinin ne demek istediğinin farkındaydı.[46]

Bundan başka Popper, Adorno'nun kendisinin her tezine yanıt vermemesine kızgındı. Alternatif bir duruşun seçilmesini Adorno'nun tam da saldırıda bulunduğu bir mikro evren vakası sağladı; yani, bu gibi protokollerin tamamen usulen olduğu görüşü. Adorno, alternatif bir görüşü formüle etmişti çünkü sunum yönteminin sadece usule dayalı değil isme dayalı anlamları da olduğuna inanıyordu. Popper'in usule dayalı gerekliliklerine razı olmak, onun artan mantığına *fiilen* boyun eğmek anlamına gelecekti. Popper, Adorno'nun iddialarına yanıt vermesini ve diğerinin, sanki radyo dinleme alışkanlıklarının sosyolojik bir anketinde ya da daha uygunu, bir mahkemede "sanık" mış gibi kendi sunumunun örgütlenişine uymasını bekledi. Adorno' nun Popper'e, eleştirel kuramın sosyal bilimlere, pozitivizme karşı genel duruşunu tekrarlama ihtiyacına vurgu yapan yaklaşımı, bu disiplinlerin bilimsellik iddialarına rağmen diyalektik karakterlerinin altını çizmeyi amaçlıyordu. Ve şunu da eklemek gerekir ki Adorno, 1961 toplantılarının, Popper'in bir beyanı ve ardından kendisinin *yanıt* vermesini gerektiren formatına eşit derecede inanıyordu.[47]

Popper ve Adorno arasındaki karşılaşma daha sonra Almanya'da, 1969'da *Alman Sosyolojisi'nde Pozitivist Tartışma* adıyla yayımlanacak olan eserin sadece bir kısmını oluşturacaktı.[48] Popper bu ciltteki bir sonuç ifadesinde, 1961'de Jürgen Habermas ve Hans Albert ara-

---

[46] Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology*, özellikle s. 1-67, s. 288-300; s. 290-300'de.

[47] *a.g.e.*, s. 288-291.

[48] Bkz., Frisby, "The Popper-Adorno controversy", Frisby, "Introduction to the English Translation", *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, s. ix-xliv. 1961 yılında Alman Sosyoloji Birliği (G.S.A) toplantılarında ortaya çıkan bu tartışma 1968 yılında G.S.A.'nın geçici olarak feshedilmesine varacak derecede yeniden canlanmıştır.

sında başlayan eşit derecede önemli tartışmayı ve Ralf Dahrendorf ile Harold Pilot'ın giriş cümleleri ve yorumlarını eklemenin ötesinde, genel editör olan Adorno'nun Popper'in ciltte bulunması gerektiğini anladığı şeyin ötesine nasıl geçtiğini belirtir. Yayımlanmış olan kitap şimdi Popper'in "sosyal bilimlerin mantığı"na dair yirmi yedi tezini gömücü bir etki yapan Adorno'nun bir giriş yazısını içermektedir. Popper, cildin başlığından da rahatsız olmuştu ve bunun kendisine karşı olanların bir isim veremediklerini, çünkü kendi tezini "rasyonel" olarak eleştirme yetisinden yoksun olduklarını gösterdiğini iddia etmişti. Eleştirel kuramcıların spekülatif düşüncenin karşısındaki herkesi ifade etmek için pozitivizm lafını kullandıklarını ve kendisinin tartışmanın eleştirel rasyonalizmin ağır toplarını kendi anladığı şekilde tatmin etmesi talebinin hiçbir şekilde spekülasyonu yalancı çıkarmadığını ifade etmiştir.[49]

Popper'in (ve Albert'in) tartışma arasındaki farka, daha sonra tartışılan şeye ve son olarak kitap şeklinde ortaya çıkan şeye dikkat çekerken bir amaçları olduğundan şüphe edilemez. Bu türden konferansların başarmasının beklendiği şeyle ilgili olan ve *hem* eleştirel kuramcılar *hem de* Popperciler için tartışmanın "siyasal" boyutuna işaret eden çatışma, eleştirel kuramın tutanaklar ve konferansların toplumun kendisiyle diyalektik olarak bağlantılı değil, "tarafsız" oldukları iddiasına karşı çıkışının altının çizilmesine engel olamaz. Adorno' nun yaptığı gibi alternatif bir görüş açısı belirtmek adına bir yanıt veren konumuna getirilmeye karşı çıkış, eleştirel ve geleneksel kuramcıları birbirinden ayıran uçurumu basitçe onaylamaktadır. Popper'in spekülasyonun tartışmada eleştirel rasyonelliğin ağır toplarına bağlılık tarafından yasaklandığı iddiası, tamamen temelsiz değilse de, yanlıştır çünkü tüm olayı bir "başarısızlık" olarak görmektedir, çünkü hiçbir şey çözülmemiştir. Eleştirel kuram hiçbir şeyin çözülmemiş olmasının toplumsal gerçekliğin "dışında" olmaktan ziyade toplumsal gerçekliğin bir ânı olduğunu ve bunun da araçsallık ve tedricilikle betimlenen bir anlayışa karşı diyalektik anlayışın üstünlüğünü onaylamaktadır.[50]

---

[49] Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology*, s. 296-300.

[50] *a.g.e.* Popper'in, Adorno'nun 297. sayfadaki ifadelerini yeniden üretmedeki bariz başarısızlığına dikkat edin. Ancak Popper'in en doğrudan eleştirisini yapan Herbert Marcuse olmuştur, "Karl Popper and the problem of his-

Adorno'nun "giriş" yazısı "sosyoloji ve ampirik araştırma" üzerine eklenen diğer materyallerden önemli ölçüde ayrılmaktadır; bunlar büyük ölçüde imâ edilen daha önceki çalışmaların yeniden formüle edilmesi ve daha önce yayımlanan *Sosyolojinin Boyutları*'nda da görülebilecek olan Adorno'nun Popper'in sunuşuna verdiği "yanıt"tan ibarettir. Popper'i değil, Wittgenstein'ı ve mantıksal pozitivizmi ele alan uzun bir bildiridir ve özellikle sonraki, Albert Wellmer'in *Eleştirel Toplum Kuramı*'nın ışığında Adorno'nun Wellmer'in çalışmalarına kendisinin kabul ettiğinden daha fazla borçlu olduğu izlenimi uyandırmaktadır.[51] Bundan da önemlisi, Adorno ilk dönem ve son dönem Wittgenstein'ı yıkma eğilimindedir, ancak *Felsefi Araştırmalar*'dan daha çok *Tractatus logico philosophicus*'a odaklanmaktadır. Aynı zamanda Moritz Schlick etrafında Viyana çevresinin çalışmalarını ve Carnap ve Reichenbach'ın daha sonraki çabalarını dikkatle incelemektedir. Bir kez daha, kendini ortaya koyuşunda açıkça görülen şey, pozitivizmin daha geniş şekilde anlaşılmasıdır. Hepsinden öte, Ludwig Wittgenstein bile Popper'in tanımında bir "pozitivist" olarak ele alınmaya Popper'in kendisinden daha az uygundur!

Adorno, Wittgenstein'a hem Viyana Çevresi'nden hem de Popper'den daha yüksek düzeyde bir tutarlılık ve daha derin bir anlayış atfederken, ileri bir pozitivizm anlayışının işaretlerine dair kesin bir anlayış ortaya koymaktadır. Sosyal bilimlerdeki "bilimselciliği" veya Viyana Çevresi'nin *Tractatus logico philosophicus* anlayışı açısından çok önemli bir yere sahip olan gerçekler ve değerler arasındaki ayrımı ele almak yerine Adorno, pozitivizmin epistemolojik ve metafiziksel varsayımlarının çözümlemesine döner ve doğru şekilde geniş tanımıyla bu görüşün en güçlü temsilcisi olan Wittgenstein üzerine

---

torical laws", Marcuse, *Studies in Critical Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1973) içinde, s. 191-209. Ayrıca bkz., Laird Addis, "The individual and the Marxist philosophy of history", *Readings in the Philosophy of Social Sciences,* der., May Brodbeck (New York: Macmillan, 1968) içinde, s. 317-335.

[51] *a.g.e.*, s. 1-67. Wellmer'e s. 1'de teşekkür edilmektedir, ancak makale İngilizce baskının editörlerince kabul edilmemiştir. Muhtemelen Wellmer, *Critical Theory of Society,* s. 9-65'te yer alan ilk makaledeki endişelere benzer, fakat Adorno'nun makalesi biraz daha kapsamlıdır.

odaklanır.[52] Bilim ve diğer disiplinlerin (sadece bilimin değil!) varsayımlarını açıklama *faaliyetinden* başka herhangi bir şey olmayan felsefenin "ortadan kalkması" veya felsefenin dünyayı bulduğu gibi bırakması gerektiği fikri Wittgenstein'ın dünyayı sadece "nesneler" ve "işlerin durumları"ndan ibaret mantıksal-atomistik bir şekilde tanımlamak yerine neden "dünya mevcut olan şeydir" dediğinin altını çizmektedir.[53] Adorno, neredeyse tek başına Wittgenstein'ın, kendisinin anladığı gibi düşünümsellikten vazgeçmenin felsefi açılımını yapmasını takdir eder, ancak Wittgenstein'ın *Tractatus*'u yazmasının gerçek nedenlerini ve daha sonra İngilizce çevirmen olarak Bertrand Russell'ın anlayışıyla veya daha sonra kendisine dayandırıldığı ileri sürülen Viyana Çevresi'nin iddiaları ile ilişkilendirilmeyi neden reddettiğini göz ardı eder gibi görünür.[54]

---

[52] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, çev., David Pears ve B. F. McGuinness (London: Routledge, 1922) (orijinali Almanca olarak 1918'de basılmıştır). Wittgenstein'ı Moritz Schlick ve bütün olarak 'Viyana Çevresi' ve mantıksal pozitivizm ile birlikte ele alma eğilimi Popper, Adorno ve Wellmer'in çalışmalarında görülebilir, ancak Adorno özellikle Wittgenstein'ın eserlerini "yorumlamadaki" üstünlüğünü açıkça fark etmiştir. Bu zorluğun büyük kısmı Russell'ın, Wittgenstein'ın neredeyse tamamen reddettiği İngilizce baskıya yazdığı önsözünden kaynaklanmıştır.

[53] *Tractatus*, s. 1-2, 201.

[54] Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), s. 143-144'te yer alan Ludwig Ficker'e yazılan bir mektuptan yapılan alıntı belki de bu bağlamda çok öğretici olacaktır.

"Bu kitabın amacı ahlâkidir. Önsöze aslında şimdi orada olmayan fakat şimdi sana yazacağım bir cümle eklemeyi düşünmüştüm, çünkü senin çalışmaların için belki de bir anahtar olacaktır. O zaman yazmayı istediğim şey şuydu: Çalışmam iki kısımdan oluşur; biri burada sunulan, diğeri de yazmadığım. Ve önemli olan kesinlikle bu ikinci kısımdır. Kitabım dışarıdan ahlâki olana sanki oradaymış gibi sınırlar çizmektedir, ve ben bunun bu sınırları çizmenin tek güçlü yolu olduğuna inanıyorum. Kısacası, bugün pek çok insanın sadece çene çaldığı sırada, kitabımda konuyla ilgili sessizliğini koruyan her şeyi kesin olarak yerine koymuş bulunuyorum. Ve bu yüzden, çok hatalı değilsem, bu kitap senin kendin söylemek istediğin pek çok şeyi söyleyecektir. Belki sadece bunun kitapta söylendiğini görmeyeceksin. Şimdilik sana önsöz ve sonuç kısmını okumanı tavsiye ederim, çünkü bunlar kitabın amacıyla ilgili en doğrudan ifadeleri içeriyorlar."

Bu noktada, okuyucu umarım sadece bir "sapma" olarak görülen şeyler hakkında yazarın konuşmasını anlayışla karşılar. Adorno aşağıda biraz değinmek istediğim makalesinde Wittgenstein ve Max Weber'in bir karşılaştırmasını yapar. Bütünüyle okunması gereken bir makaleyi, daha doğrusu tartışmayı, özetleme niyetinde olmaksızın, eleştirel toplum kuramına, özellikle geleneksel kuram ve ampirik yönteme bakışları açısından Weber ve genç dönem Wittgenstein'ın çalışmalarında önemli ortak özellikler bulunduğunu düşünüyorum. Her ikisi de belirli bir bilme tarzının ve bu tarzın içinden bilmenin sınırlarını, en azından kendi "demir kafesleri"nden ele almayı isterler; ve her ikisi de büyük ölçüde idealist yaklaşımın bir sonucu olarak bilimin rolü, kuramlar ve modellerin işlevi ile gerçekler ve değerler arasındaki ilişkiler gibi önemli konuları yanlış yorumlamışlardır. Değerlerin gerçeklere, yaşamın da bilime göre öncelikli olduğunu savunsalar da, her ikisi de bilim ve "amprisizm"in savunucuları gibi görülmüşlerdir. Örneğin 1920'de ölümünden bu yana Weber'in ideal tipinin, değer-ilgi açısından değer-özgürlük kavramının, bürokratik otorite kuramının ve "Protestan ahlâk"ının farklı güzergâhlarını düşününüz. Ve bunu ilk ortaya koyanların –Russell ve Viyana Çevresi' nin– *Tractatus logico philosophicus*'u sadece veya esas olarak mantık ve dil üzerine bir deneme olarak yorumlamalarının sonuçları ne kadar vahim bir yanlış anlamadır?[55]

Eleştirel kuramcılar bu yanlış kullanımda ve yanlış anlamada bir sinir bozukluğunun doğal ve normal sonucunu görürler. İster Schopenhauer'e (Wittgenstein), ister Mengen ve Schmoller (Weber) arasında kavgası verilen *methodenstreit*'ın uzlaşmasına borçlu olsun, yeni-Kantçı idealizmin dilinden vazgeçmeyi reddetme, sadece "düşünceleri özgür olan" çevrelenmiş bir özne fikrini yeniden onaylamaya hizmet eder.[56] Adorno, pozitivizmin kendisine göre daha "so-

---

[55] Adorno, *The Positivist Dispute* içindeki "Introduction"da, s. 1-67, hem Weber hem de Wittgenstein'ı bu açılardan tartışmaktadır. Ayrıca bkz., W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), s. 20-22, 37-45, 80, 91-95, 98-101.

[56] Özellikle bkz., Herbert Marcuse, "The concept of essence", *Negations*, s. 43-87. Schopenhauer'in Wittgenstein üzerindeki etkisi için bkz., Alan Janik, "Schopenhauer and the early Wittgenstein", *Philosphical Studies*, 15 (1966),

mut", daha geniş bir anlamının nasıl ileri sanayileşmiş toplumlarda pozitivizm ve realizm, "araştırma" ve metafizik arasındaki karşılıklı bağımlılığı gösterdiğiyle ilgileniyordu. Uyum zorunluluğu altında, yapısal parçalanma eylemiyle varlıklarını haklı göstermeye zorlanan olguların ve nesnelerin yanlış somutluğundan ve "kuramlar"ın yanlış soyutluğundan vazgeçmeyi reddetmek hem Weber'i hem de Wittgenstein'ı kendi demir kafeslerinin içinde tuttu. Hem Weber'in hem de Wittgenstein'ın çalışmalarındaki yeteneğin altında yatan ve hiçbiri "söylenemeyecek olan"ı söylemediği zaman ortaya çıkması gereken zorlukların altını çizen şey, Adorno'nun (daha sonra da Marcuse' nin) diyalektik düşünüşü bastırmanın sonuçlarını imâ etmesidir.[57] Hiçbiri değerlere öznenin söylenemeyen (anlamsız değil!) dışa taşmalarından başka şekilde hitap etmez; zira öznenin öznelliği, aynen kendi değerleri gibi, dünyanın kaçınılmaz bir ânını oluşturmak yerine dünyaya *sınırlar* koyar.

Örneğin Weber, hemen hemen eylem tipolojisindeki başlıca oyuncunun –*wertrational* veya ilkeli eylem– ya duygusal ya da amaçlı-rasyonel tiplere ayrışmasını istemiştir; "özsel" rasyonelliğin kendisi bilim veya bilim felsefesinin dürüstlük abidelerine tâbi olmayan düşünceye verilen bir isimden çok, sosyolojik cephane içinde "resmî" bir kavramdır.[58] Benzer şekilde Wittgenstein da, Weber'in öznelerini "değerler" olarak ilkelendiren eylem kavramından daha az olmayacak şekilde, dünyanın temelde mantıksal-atomist bir kavramlaştırmasına karşı söylenebileceklerle ilgili görüşünü sınırlandırarak, söylenemeyecek olana, dolayısıyla kendisi için *daha* önemli olduğu iddia edilen şeye, estetiğin, dinî ve mistik olanın statüsüne göndermede bulundu. Şimdi, modern bilim ve rasyonalist felsefe tarafından ampirik

---

s. 76-95. Ayrıca Janik ve Toulmin, *Wittgenstein's Vienna. Methodenstreit*'ın Weber üzerindeki etkisi için, Werner Cahnman, "Max Weber and the methodological controversy", *Sociology and History*, der., Werner Cahnman ve Alex Boskoff (New York: Macmillan, 1964) içinde, s. 103-127.

[57] *Tractatus*, özellikle Wittgenstein'm önsözü, 5.632 ve 6.4-7. Weber hakkında, Wilson, "Reading Max Weber: the limits of sociology". Hem Weber hem de Wittgenstein'm çalışmalarında görülen kültürel sorunla ilgili olarak bkz., H. T. Wilson, *Tradition and Innovation, The Idea of Civilization as Culture and its Significance* (Londra: Routledge, 1984).

[58] Weber, *Theory of Social and Economic Organization* (New York: Macmillan, 1947), s. 184-186.

hale getirilen ve bize dayatılan, Horkheimer için gayet yanlışsız olarak insan/doğanın "ilk günahı"ndan ve zihin/beden ayrımından ileri gelen ikilemler içinde etkili bir biçimde sıkıştırılmak için, hem Weber hem Wittgenstein'a "pozitivizm" için felsefi bir denge sağlamaktan başka seçenek kalmaz.[59] Her ikisi için de, onların kendi çalışmalarına özgün karakterlerini veren şeyin tam da sınırlı bir alandan *başlayıp*, o sınırların *içinden* otoriter olarak konuştukları bir tuzak ve kuşatmaya dair güçlü bir iddia ortaya atılabilir. Daha açık ve Adorno'nun kabul edeceğini düşündüğüm şekilde ifade edecek olursak, "değerler" ve "öznelliği" "pozitivist" bir kültür içinde *değersiz* (veya daha az değerli) yapan şey, tam olarak karşıtlarına göre nispi olmaları iddialarıdır. Diyalektik kendi kendine konan bu tür sınırları hoş görmez.

VI

Jürgen Habermas'ın "pozitivist tartışma"ya katkısı kendini Ralf Dahrendorf'un Popper'in ilk beyanı ve Adorno'nun "yanıtı"yla ilgili ifadelerine dayandıran bir Popper eleştirisi şeklinde olmuştur. Dahrendorf tartışmanın aldığı halden büyük hayâl kırıklığına uğradığını belirtmiş ve Adorno'nun kendisini özellikle Popper'in yirmi yedi tezi ile ifade etmeyişinin münazaralara "tatlı bir anlaşma" görüntüsü verdiğini iddia etmiştir. Popper, kendisinin tezlerini madde madde sunmak yerine Frankfurt Okulu'na gürültülü şekilde saldırmış olması gerektiğini söylemekte Dahrendorf'un haklı olduğunu düşündüğünü daha sonra kabul etmiştir. Dahrendorf, Popper'in daha önce *Tarihselciliğin Sefaleti* ve *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda ileri sürdüğü bütünsel ve tarihselci çeşitliliğin özcü ve ütopyacı yaklaşımlarına karşı iddialarını güçlendirmesini istemiştir. Popper'in, *Bilimsel Keşfin Mantığı*'nın Viyana Çevresi'ne ve bu çevrenin bilimsel keşif ve faaliyetlere yönelik mantıksal pozitivist yaklaşımına karşı "realist ve anti-

---

[59] Bkz., Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", ve "Postscript"; Horkheimer, *The Eclipse of Reason*; Marcuse, "The concept of essence"; ve Marcuse "Industrializaiton and capitalism in the work of Max Weber", *Negations* içinde, s. 289-290.

pozitivist bir görüş açısı" olduğuna işaret etmesine yol açan neden Habermas'ın Popper'i pozitivist olarak sınıflandırmasıdır.[60]

Habermas'ın ilk denemesi olan "Bilim ve Diyalektiğin Analitik Kuramı", Adorno'nun "toplum", bilim ve sosyal bilimler eleştirisine muhtemelen en güçlü desteği sağlar. Popper'in, tümevarımcılığı, amprisizmi ve mantıksal pozitivizmi çok güçlü eleştirilere maruz bırakan en geniş anlamda bir pozitivist olarak özel konumunu kabul etmekle beraber Habermas, bu "eleştiri"yi ancak bir aile kavgası olarak adlandırılabilecek bir şeyin parçası olduğunu imâ eden daha temel benzerliklere işaret etmiştir. Popper, bir tarafta mantıksal pozitivizm, diğer tarafta da tümevarımcılık ve amprisizmle fikir ayrılığında olabilir, ancak onların gerçeklik, bilgi ve olgularla kuramlar arasındaki ilişkiler, kısacası iletişim kuramı ve somut tikeller olarak olgular fikri ve bunları yapısal parçalanmalar olarak anlamaya çalışan "soyut" kavramlaştırmalar olarak kuramlar hakkındaki ortak varsayımları çok daha temel bir uzlaşma teşkil eder.[61]

Habermas, ilk başta sosyal bilimlerde bilimsel bir duruşun yetersizliğine yoğunlaşmış ve bu bütünün soyuttan ziyade somut bir değerlendirmesi ve diyalektik olarak anlaşılması ihtiyacına vurgu yapmıştır. Kuramın eleştirel rasyonalizmdeki rolüne göre: "Elde edilen yasaya benzeyen hipotezler ve ampirik tekdüzelikler arasındaki gerçek uyum, ilke olarak, rastlantısaldır ve bu yüzden kuramın dışında kalır. Bu şekilde, karşılanmayan hiçbir düşünüm kabul edilemez."[62] Kısacası kuram, nesnesine karşı yükümlüdür, yani, kullandığı yöntemin *nesnesine* uygun olması, hiçbir pozitivist anlayışın ilişkili varsayımlarıyla yapamayacağı bir şey demektir. Geleneksel kuramın onurlandırdığı tek bütünsellik somut değil soyuttur ve "ampirik yöntem" basitçe pozitivizmin geleneksel kuram yorumunun diğer yüzüdür. Bu gibi çözümlemeler her zaman bütünün diyalektik ansallığını imâ eden bir dünya görüşü tarafından sınırlanırlar; bunun sonucunda da eleştirel rasyonalizm sadece bilim içinde eleştirel olur. Habermas'a göre bilim, pratiği yargılayacak bir zemin değil, onun tarihsel ve kültürel *biçimidir.*

---

[60] Bkz., Theodor Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology,* çev., Glyn Adey ve David Frisby (London: Heinemann, 1976), s. 201-226.
[61] *a.g.e.*, s. 131-162; s. 135-44'te.
[62] *a.g.e.*, s. 137.

Habermas denemenin geri kalan kısmında, toplumsal araştırma varsayımları biçiminde değerden bağımsızlık koyutunun neyi gerektirdiğini gösterir ve ayrıca Weber'in bunu değer-ilgiye öncelik vererek koruma girişimindeki hatayı da ele alır. Bilim, kendi gelişmesini veya işleme ölçütlerini sosyal bilimlerin, bilimin insan/doğa, zihin/beden ve bunlardan elde edilen ikilikleri *ampirikleştirmesi* suretiyle doğru kabul ettiği kavramsal ayrıklıklardan hareket eden bir dünya görüşünü kabul etmesini öne sürerek anlamlandıramaz. Bu anlamda sosyal bilimler ya da toplumsal kuram, bir diyalektik bileşene sahip *olmalı*dır: Kurum ve dünya görüşü olarak bilimin "içinde" olmak yerine, toplumsal kuramın bir diyalektik bütüne bağlılığı onu bilimin "dışında" bırakmaktadır. Bu, Popper ve Albert'i pozitivist tartışmada öfkelendiren şeydir. Habermas, Adorno tarafından anılan "yöntembilimsel çevrim" olgusuna, Popper'in bilimin uzak model statüsünü savunmaya çalışmasının kaçınılmaz sonucu olarak bakmaktadır. Habermas'ın çabasının sonucu, *hem* toplumsal kuramın *hem de* toplumsal pratiğin özerkliğinin "bilimselciliğe" karşı korunmasıdır.[63]

Habermas'ın, Popper'i eleştirdiği yazısına bir yanıt yazan Hans Albert'e verdiği yanıt "öz-düşünümün gücüne olan güveni" onaylar ve daha sonra diyalektiğin Albert'in düşündüğünün sanıldığı gibi yeni bir yöntem olarak ortaya konmadığını belirterek devam eder. Popper, Viyana Çevresi'ni eleştirisinde ilk düşünüm düzeyine dâhil olur, buna rağmen, temelde anlaştığı kişilerle uyuşamaz. Dolayısıyla amprisizm ve mantıksal pozitivizm eleştirisi doğrudur, ancak bu doğruluktaki bir sorun, gerçeğin uyumlu kuramına bağlılığındaki tutarlılık sorunudur. Bilimin yanlışlamacı önyargısında *kolektif* bir sezgi ve eylem olarak belirtilen bir bilim savunusu, daha önce de belirtildiği gibi, eleştirel rasyonalizmin "toplumsal olarak kurumsallaşmış bir düzenleyici sistem" olarak işlemesinin neden olduğu sınırlara ulaşmamaktadır, ancak bilimsel bir dünya görüşüne girmektedir.[64] Daha sonra Habermas, Albert tarafından ortaya konan ve yöntembilimsel ve ampirik ifadeler ile gerçek-değer arasındaki farkla ilgili olarak ortaya konan belirli şikâyetlere yoğunlaşır ve "değer ilgisi"nin kendisi için, hem Weber hem de Witgenstein'da olduğu gibi, dünyayı

[63] *a.g.e.*, s. 149-162.

[64] Jürgen Habermas, "A positivistically bisected rationalism", *The Positivist Dispute* içinde, s. 198-225; s. 198-200, 210-15'te.

işlevsel olarak tanımlarken dünyanın büyük kısmını birey olarak göz ardı etmesini imkânsız kılan rasyonel kuramcının yetersizliğine işaret eder.

Popper, toplumsal pratikleri sosyal bilim kılığı altında toplumsal teknolojiler olarak yeniden formüle etme çabasında, bunu başarmak için pratik olarak yaşamdan neye ihtiyaç duyduğunu ve aynı şekilde yaptığı şeyi neden yaptığını tam olarak açıklamak için neler gerektiğini –diyalektik bütüne adanmış bir toplumsal kuramı– göz ardı eder. Pozitivizm dünyanın rasyonelliğini onunla ilgili ifadelerden ayırarak mantığı parçalar. Eleştirel toplum kuramı kendisini, Popper ve Albert'in "rasyonel" tartışma için kesinlikle gerekli olduğunu söyledikleri önceden belirlenen sınırlara ve protokollere tâbi kılmayı reddeder. Formel-mantıksal ölçütlere mantıksızlık statüsünü karşılayamayan tüm ifadeleri atfeden daha dar görüşten sadece bir adım uzaktadırlar. Nihai temyiz mahkemesi anlaşılmazlık sorununun kendisini ele almalıdır; ve işte burada kuram ve pratik arasındaki *gerçek* ilişkiye dair hiçbir rasyonel kavrayış, ne birinin ne de diğerinin onlar arasında süren diyalektik ilişkiye bu kadar bağımlı olan bir bilimin standartlarına ve ölçütlerine tâbi olmasına izin vermeyecektir.[65]

Belki de bu çabanın, daha sonraki çalışmalar gibi, en önemli sonucu Habermas'ın gözünde özel bir bilgi formülasyonudur –pratik, teknik ve yorumsamacı/eleştirel bir türün kurucu ilgileri. Bu çerçevede bilim, Habermas'a göre, çatı oluşturan *teknik* bilişsel bir ilgiyi haizdir, yani bilim ve teknoloji birincisi neden, ikincisi de etki olarak *yapısal* bakımdan birbirine bağlıdır. Her ne kadar ancak 1964'ten sonraki çalışmalarda tamamen gelişmiş olsa da, Habermas'ın en önemli argümanlarından biri bilim konusunda yerleşik teknik ilgi düşüncesinde keşfedilmelidir. Bunun önemi, Popper'in özcülüğe ve bütüncül veya tarihselci türlerin ütopyacı duruşuna karşı yürüttüğü argümanlarla benzerliğinde yatmaktadır. Habermas, bunu kuram ile pratik arasında ertelenen belli bir tür ilgi olarak paranteze alsa da, bu argümanı içsellikten bilimin kendisine uyguladığından dolayı Popper'den büyük ölçüde ayrılır. 1968'den hemen sonra bunu bütüncülüğe ve aynı şekilde tarihselciliğe genişletecektir.[66]

---

[65] Bkz., Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1975).
[66] Habermas'ın *Teori ve Pratik* içindeki ikinci makalesi pratik ilgileri teknik ilgilerden ayırmaya yönelik kendisinin ilk çabalarındandır. Bunlardan ikinci-

Dolayısıyla Wellmer'in, Popper'in *Bilimsel Keşfin Mantığı*'yla daha başından itibaren oldukça özgün bir özellik olarak ele aldığını söylediği kuram ve pratik arasındaki *mantıksal* ilişki Habermas'a göre bilim ve bilgi olarak teknoloji konusunda devam etmektedir –belli bir bilişsel ilgiyi açıklayan kurucu ilişki– *teknik* ilgi. Popper ve Habermas arasındaki fark, öyleyse, Popper'in iddiasının "bilgi"nin dış sınırlarıyla ilgili olması, buna karşın Habermas için bunun belki de en değersiz türde bir iddia olmasıdır. Başka bir yerde, iki formülasyondan her birine dair güçlüklerin neredeyse başa çıkılamaz olduğunu ifade etmiştim. Pratik düşünceler ve deneyimler üzerine yükselen modern bilim ve tekniklerin Batı'da nasıl üç yüz yıl süresince bağımsız kaldığına işaret etmek gerekir; zira kapitalist ekonomik örgütlenmenin teknolojiyi bilime bağlayarak teknolojik ilerleme üretmedeki "çıkarları" yaklaşık bir yüzyıl önce öncelikle onların bir araya getirilmesi teşebbüsüne yol açmıştır.[67]

Habermas'ın daha sonra ilk diyalektik duruşunu bütünselciliği ve tarihselciliği desteklemek için gözden geçirmesini anlamlandırmak için Batı Almanya, İtalya ve Fransa'daki bir dizi *siyasal* olaya göz atmalıyız. Batı Almanya'daki öğrenci protesto hareketleri onun toplum kuramında bir dönüm noktasıdır, artık ne kadar *radikal* de olsa Popperci anlamda çoğalan reformcu duruşları savunmaya başlamıştır. Bu olayların bir kazazedesi Theodor Adorno'dur; 1969'da ölmesi pek çokları tarafından öğrencilerin protesto hareketlerinin, özellikle de şiddet ve gözdağı vermeye başvurmasının stresine ve gerginliğine bağlanmıştır. Habermas, geçmişe bakarak Popper'in bütünselcilik ve tarihselciliği şiddet ve sorumluluk taşımayan siyasal hareketlerle bağdaştıran görüş açısını benimsemiş görünmektedir. *Mantıksal* bir ilişkinin bilim ve teknolojiyi birbirine bağladığı görüşünün yaygınlaşma-

---

si bilim ve teknoloji arasında bir mantıksal ilişki varsayar. Daha sonra bunun yerine toplumsal yaşamdaki kuram-pratik ilişkisinin eleştirel bir anlayışını yerleştirdiğini ileri sürer. Ancak genel olarak bkz., H. T. Wilson, "Science, technology and innovation: the role of commonsense capacities", *Methodology and Science*, 15 (1982), s. 167-200.

[67] H. T. Wilson, "Science, critique and criticism: the 'Open Society' revisited", On *Critical Theory*, der., John O'Neill (New York: Seabury Press, 1976) içinde, s. 205-230; s. 219-220'de; Wilson, "Science, technology and innovation".

sı, şimdi Habermas tarafından eleştirel toplum kuramının öğrenci protesto hareketini kışkırtma ve sürdürmedeki rolünü açıklamak için *diğer taraftan* genişlemektedir.[68]

Aşağıda Habermas'ın düşünüşündeki bu ilk değişimi nasıl açıkladığı görülmektedir:

> Başka tarihsel koşullar altında "devrim" ve "reform" kategorilerinin yan yana durmaları keskin bir ayrım çizgisi oluşturdu. İleri sanayileşmiş ülkelerde olası alternatif değişim stratejileri arasında artık bir ayrım yoktur. Otoriter bir refah devletinde örgütlenmiş bir toplumsal sistemde, bilincin toplumsal değişimi meydana getirmesi için gördüğüm tek yol reformculuktur. Marx'ın eleştirel/devrimci faaliyet dediği şey bugün bu şekli almalıdır. Bu, açık ve halk arasında tartışılan amaçlar için reformları teşvik etmemiz ve bunu özellikle kurulu sistemin üretim tarzı ile tutarlı olmayan sonuçları varsa bile yapmamız gerektiği anlamına gelir. Bir üretim tarzının diğerine olan üstünlüğü bugünkü askeri teknoloji ve stratejinin yapısal koşullarında, ekonomik büyüme, tüketim mallarının üretimi ve ortalama çalışma zamanının azalması –kısacası, teknik ilerleme ve özel refah– rekabet halindeki toplumsal sistemlerin karşılaştırılmasında tek ölçüt oldukları sürece görülür hale gelemez. Ancak, eğer insani toplum ve toplumsal yaşamın amaçları, şekilleri ve içeriğinin önemsiz olduğunu düşünmezsek, ancak bu şekilde bir üretim tarzının üstünlüğü, sanayileşmiş toplumlarda, toplumun tüm kesimlerinde karar vermenin demokratikleşmesine açılım sağladığı nispette ölçülebilir.[69]

Belirtmek gerekir ki bu ifade, Habermas'ın pozitivist tartışmada Adorno'yu desteklediği ilk yaklaşımı ile daha sonra *eleştirel bir sosyal bilim* geliştirmeye dair düşünceleri arasında bir yerdedir.[70] Aynı za-

---

[68] Bkz., H. T. Wilson, "The poverty of sociology" (kitap incelemesi), *Philosophy of the Social Sciences*, 8 (June 1978), s. 187-204.

[69] Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (*Rasyonel Bir Topluma Doğru*) (Boston: Beacon Press, 1971), s. 48-49.

[70] Özellikle bkz., Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1973). Ayrıca, Habermas, "Toward a theory of communicative competence", *Recent Sociology*, 21, der., H. P. Dreitzel (New York: MacMillan, 1970) içinde, s. 115-148; ve Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979).

manda, Marksist ve faşist radikalliğin yüzeyden asla uzak olmayan ve Batı Almanya'yı önce öğrenci protesto hareketleri, sonra da buna kamuoyunun ve hükümetin yanıtı şeklinde patlak veren aşırılıklarını önlemenin gerekliliğine olan inancını da yansıtır.

Yukarıda sözü edilenler Habermas'm artık Marksist bir düşünür olmadığının kanıtı olarak sunulmamaktadır. Tam aksine bu, eleştirel kuramın Marx'ın devrimci çözümünden *kuramsal* bir materyalizmin temeli olarak "negatif diyalektiğe" geri çekilmesi göz önüne alınarak, eleştirel kurama yeni bir yön sunmaktadır. Habermas'ın devasa külliyatı eleştirel kuramı tamamen yeni temellerde toplumsal değişim alanına geri getirmeye çalışan bir girişim olarak anlaşılmalıdır. Özellikle Adorno'nun, aynı zamanda Horkheimer ve Marcuse'nin de yaptığı şey maksimizasyon normlarının, teknik rasyonelliğin ve bilimselciliğin tüm yapıyı kuşatmak ve etkili şekilde önceden-tanımlamak için genişlemesinin sonucu olarak ileri sanayileşmiş toplumların yanlış bütünlüğünün boyutlarını göstermektir. Şimdi Habermas, toplumun üyeleri arasında yükseltilmiş eleştirel bilinç ihtiyacına dayalı eylemci bir yaklaşımı yeniden canlandırmak için bunu hareket noktası olarak kullanmaya kararlıydı. Başka bir deyişle, çözümlemeyi temelden tartışmadı, fakat müdahaleci bir duruşun Weberci kötümserliğin ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bulunan vazgeçmenin kuramsal olarak karmaşık yorumlarına *tek* alternatif olduğunu nihayet anladı.[71]

Kuşkusuz bu anlayış, Batı Alman üniversitelerinde 1968-69'daki olaylardan büyük destek görmüştür. Bugünün ileri toplumlarında "başarılı" bir devrim ne kadar imkânsız olsa da,[72] devrimci bir duruş ve yöneliş ancak şiddetli bir karşı-tepki yaratmayı başardı. Bu, "radikal reformculuk" düzeninde bir orta yol bulunması gerektiği anlamına geliyordu. Bu, daha kesin söyleyecek olursak, gelişmelere doğal olarak imkân sağlayan bir toplumsal tarihi bulunmayan bir ülkede Habermas'ın bir sosyal bilim *ve* sosyal teknoloji oluşturma kararlılı-

---

[71] New York: Herder & Herder, 1972. Ayrıca bkz., Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York: Herder & Herder, 1972), s. 31-65; s. 53-58'de; ve H. T. Wilson, *Tradition and Innovation: The Idea of Civilization as Culture and its Significance* (London: Routledge, 1984), 3-5. bölümler.

[72] Bkz., Krishan Kumar, "Revolution in industrial society: an historical perspective", *Sociology*, 10 (May 1976), s. 245-269.

ğının altını çizmektedir. Dolayısıyla, bu olaylardan itibaren Habermas'ın fikirlerine yönelik tüm eleştiriler başta, Batı Alman devlet politikasını etkileyen en önemli insanlardan biri olarak onun yakın pratik endişelerini hesaba katmalıdır.

Daha geniş anlamda, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ve ondan yirmi yıl sonra yayımlanan Adorno'nun *Negatif Diyalektiği*'ndeki çözümlemenin *doğruluğu* Habermas'a şunu gösterdi ki, aklın hem kuramsal hem de sağduyu kavramlaştırmalarını sağlayan entelektüel açıdan mantıklı bir yanıt ancak, "dünya"yı bulduğu gibi bıraktığı için felsefeyi haklı gösteren Wittgensteincı ayartmayı reddetmektir. Böylece yüksek düzeyli bir yapısal ve sistemsel karşılıklı ilişkinin karakterize ettiği yanlış bir bütünlük veri alınarak, değişimin kendisi için duyulan nesnel ihtiyacı anlaşılır kılmak için Marx'ın kendi değişim kavramı ve yöntembilimi bir eleştiriye tâbi tutuldu. Horkheimer ve Adorno, daha sonra ise Adorno ve *Tek Boyutlu İnsan*'da Marcuse tarafından geliştirilen nedenler, ister kuramsal bir yöntembilime geri çekilmek için olsun (Horkheimer ve Adorno) veya Marcuse'nin 1965'ten sonraki durumunda görüldüğü gibi ister övücü devrimsel eylem için olsun, Habermas'ın müdahaleci bir duruşu tercih etmesine yol açmıştır; bu duruşun "radikal" niteliği onu Popperci toplumsal teknolojiye boyun eğmenin ötesine geçirmiştir.[73]

VII

Yazarın bu konuda karşılaştığı zorluk, her zaman Batı Almanya'da bir "orta yol" bulma ihtiyacıyla ilgili olarak, ilk argümanın acil taleplerinin kabul edilmesinin tüm ileri toplumlardaki "radikal" duruşa yönelttiği "eleştirel" iddialar göz önüne alındığında, sosyal bilimlerin müdahaleciliğinin mantığında kullanılacağı örtük varsayım etrafında şekillenmiştir. Başka bir yerde böyle bir varsayımın imâ ettiği şeyleri, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ındaki gibi bir argümanın Birleşik Devletler'de ne ölçüde "geçerli" olabileceğini göstermek için ortaya koymaya çalışmıştım. Marcuse, Birleşik Devletler'in ihtiyacı olan en son şeyin daha fazla sosyal bilim olduğunu ileri sürmüştür: Marksist yoruma göre sosyal bilim, her anlamda "(kapitalist) üretimin bir gü-

---

[73] Bkz., Jürgen Habermas, "Technology and science as ideology", *Toward a Rational Society* içinde, s. 81-122; s. 92-93, 107-112, 120-122'de.

cü" haline gelmiştir. Batı Almanya'nın aksine, Habermas'ın kendi yazılarında imâ edilen siyasal aşırılıklar için ona bir tampon olarak açıkça ihtiyaç duyulmuyordu. Aslında, kültürdeki merkezî rolünün bir sonucu olarak "yapı"ya sinmesi onu, tarafsızlık iddiasıyla gizleme çabasında bulunduğu himayeyi açığa çıkaran bir ideoloji haline getirmiştir.[74]

Habermas'ın çalışmalarındaki çağdaş sanayi toplumlarına yönelik "giz"i bulmaya istekli olanlar için özellikle üç zorluk belirmektedir. Birincisi, toplumsal-bilimsel yolla toplumsal (ve alt-toplumsal) konulara sürekli müdahale etme çabası içinde eleştirel bileşenin nasıl muhafaza edilebileceğidir. Farklılığın kapsamı burada iletişim, hipotezler ve soyut bütünsellik ve somut tekilliği şart koşan temel epistemolojinin var olduğu ve geçerli kabul edildiği varsayımı üzerindeki teknik ve yöntemlerle sınırlanmıştır. Adorno'nun ifade ettiği üzere, bu gibi varsayımlar toplumsal düşünce ve kuram geliştirmenin rolü konusunda bir açıklığın *olmayışının* göstergesidir.

Bir başka ilgili konu, "negatif diyalektik" olarak eleştirel kuram ile Habermas'ın kendisini müdahale ve bilincin yükseltilmesine adadığı şekilde bir "eleştirel sosyal bilim"in radikal reformculuğu arasında kimsenin kazanmadığı bir ilişki olup olmadığıdır. Sonuçta yeni yaklaşımın eskisinin *yerini aldığını*, dolayısıyla *hem* ilk kuşak kuramcılar *hem de* genç dönem Habermas tarafından algılandığı haliyle eleştirel kuramın kültüre ve bir bütün olarak topluma dair tutumlarının "olumlayıcı" olmaktan ziyade, son derece "olumsuz" olduğunu ifade etmek çok kolaydır. Toplumun gelişmesinin, eleştirel kuramın anlayış ve görüşlerini neredeyse modası geçmiş hale getirdiği görüşü, ancak bu yeni denklemde, hem değişim hem de *değişimin bilgisi* parametrelerinin toplumsal yapının kendisi tarafından *belirlendiğinin* kabul edilmesi halinde anlamlı olabilir. Bu anlayışın Marksist düşüncenin en iyi geleneği olma zorunluluğunun olmaması yalnızca esas noktanın altını çizmeye yarar: Kalkış noktasını somut bütünsellikten alan ger-

---

[74] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (*Tek Boyutlu İnsan*) (Boston: Beacon Press, 1964). Ayrıca Theodor Adorno, "Society", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, der., Robert Boyers (Newy York: Schocken Books, 1969) içinde, s. 144-153; ve H. T. Wilson, *The American Ideology: Science, Technology and Organization as Modes of Rationality in Advanced Industrial Society* (London: Routledge, 1977), s. 29-50.

çek bir kuramsal duruş ile radikal veya eleştirel bayrak altındaki bir "toplumsal teknoloji" arasında kazananın olmadığı bir ilişki olması *gerekmez.*

Habermas'ın yapıtlarını okuyan kişilerin karşılaştıkları son zorluk daha temel niteliktedir; çünkü bu, Habermas'ın iletişim, bilinç ve toplumsal dönüşüm arasındaki ilişkiye dair stratejisinin "mantığı"nı ele almaktadır. "Radikal reformculuğun" akademik bir yorumu olarak eleştirel sosyal bilim tarafından üretilen yükseltilmiş bir bilinçten faydalanacağı iddia edilen toplum üyelerinin bu müdahalecilik çabalarının üretmeyi istediği bilince *zaten sahip olmaları* gerektiği iddiası güçlü şekilde ileri sürülebilir. Habermas ve taraftarlarının, Marx'ın devrimci bilincin, "geri bildirim" kavramındaki ikilemden, bu bilincin "ihtiyaçların dağıtımı"ndaki odak noktasının bu girişimin başarılması durumunda geçersiz hale geldiğini anlayarak, nihayet kaçındıkları iddiası, Habermas'ın kendi kabul ettiği şekliyle, sosyal bilimleri "kurumsallaştırmış" olan ülkelerde diğerlerinden çok daha muhtemeldir.[75]

Ancak Habermas'ın çalışmalarına dair önemini sürdüren şey, bir zamanlar kendisinin Popper'de sorunlu ve tartışmalı bulduğu "pozitivizm"in temel niteliklerine razı oluşudur. Bunun sonucu, kuram ve pratiğin, çözümleyici ve tedavi edicinin, kavram ve nesnenin indirgemecilik temelinde ve ampirik önyargıda bulunan yanlış somutsallığın elde edilmesine dayalı olarak *kuramsal* uzlaşmasıdır. Dahası, Habermas'ın müdahaleci duruşu, yazılarında tedriciliği veya toplumsal teknolojiyi doğrulayan Popperci bir bağlılık halinde kendini gösterir; bunun ayrıntılarına daha sonra kısaca döneceğim. Son olarak, Habermas'ın, Weber'in doğumunun yüzüncü yılında, 1964'te Marcuse' nin yaptığı eleştiriye yanıt olarak yazdığı "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" başlıklı makalesinde, alt ve üst yapıların *Marksist* ayrışmasını

---

[75] Bu nokta, Wilson'm "Technocracy and late capitalist society: reflections on the problem of rationality and social organization", *State, Class and the Recession,* der., Stewart Clegg, Georg Dow ve Paul Boreham (London: Croom Helm, 1983) içinde, s. 152-238'de ele alınmıştır. Ayrıca bkz., Claus Muller "Notes on the repression of communicative behaviour", *Recent Sociology,* sayı 2, s. 101-113 içinde. Burada Muller, yükseltilmiş "bilinç"in aslında ileri sanayileşmiş toplumlarda anlamlı toplumsal değişimi imkânsız hale getirme olasılığını ele almaktadır. Muller'in argümanına eleştirel bir yanıt için bkz., H. T. Wilson, "Notes on the achievement of communicative behavior and related difficulties", *Dialectical Anthropology* içinde.

güncellemek için bir temel olarak kullandığı Weber'in "rasyonelleşme" ve büyü-bozumu kavrayışına, açığa vurulmayan ancak derin bir bağımlılık söz konusudur.[76]

İddiaları ne kadar "radikal" veya "eleştirel" olursa olsun, tedriciliği onaylamak sorunludur; çünkü o, böyle bir duruş ile ilk başta eleştirel kuramcılar tarafından savunulan Hegelci Marksizmin dereceli olarak negatif diyalektiğe ve tek boyutluluğa dönüştürüldüğü görüşü arasında kazananın olmadığı bir sıfır-toplamlı oyun oynandığını varsayar. Pratik koşullar *her zaman* bir çeşit "parça parça toplumsal mühendislik" gerektirdiğinden, bir "başarı" veya sorun çözme yönelimini savunan sosyal bilimcilere verilecek bir tavsiye, kendi disiplinlerindeki ilerlemeyi sadece kendi "sorunlar"ı doğrultusunda ele alanlar –ticaret, hükümet, meslekler, sendikalar vb.deki çeşitli "kullanıcılar"– bağlamında görmelerini istemektir. Habermas, toplumsal kuramcıları düşünümselliğe karşı müdahalecilik konusunda bir ya/ya da konumuna düşürmek istemez, ancak 1969'dan sonraki düşünüşü kesinlikle bu izlenimin lehinedir. Kendilerini bahsedilen türde *kuramsal* uzlaşmaya adamış sistem inşacılarma verilen bu türden bir duruş, bizim burada, gerçekliğin doğası ve onunla ilgili bilgi üzerinde basit bir uzlaşma temelinde iki "seçenek"le ilgilenmediğimiz gerçeğini göz önüne almakta başarısızdır. Aslında bir "taraf", Adorno ve Marcuse tarafından savunulan haliyle olumsuzluğu ister liberal ister radikal türde olsun reformculukla uzlaşmaz olarak gören temel kuralları kabul etmez.

Buradaki mesele, eleştirel kuramcının olumsuzluktan vazgeçerek pratik alandaki bu gibi reformları "desteklemediği"dir. O, daha ziyade bu reformları kurucu değişiklikler olarak görür; reformlar toplumsal bütünü şimdi olduğundan daha insancıl yapma, onun yapısını (zorunlu bir biçimde) verili (yanlış, eksik) bir bütün olarak alıp onu geliştirme ve bu toplumsal bütünün bir parçası yapma çabasıdır. O, ne bu çabalara katılanların 'iyi niyeti'ni tartışır ne de diyalektik hareketin oluşum yönünde sekteye uğradığı veya anlamsız hale geldiği toplumun bir bütünlük olarak monolitik niteliğine rıza göstererek onu şeyleştirir. Ancak, bu çabaların arasındaki farkı, bunların arka-

---

[76] Habermas, "Technology and science as ideology", s. 90-95, Herbert Marcuse'ye bir yanıt, "Industrialisation and capitalism in the work of Max Weber", Marcuse, *Negations* (Boston: Beacon Press) içinde, s. 201-226.

sında duran ve onları meşrulaştıran sosyal bilimi ve negatif bir diyalektik olarak eleştiriyi bilir. Öyleyse bir bakıma, bu tür çabalarla anlaşılabilecek değişim türlerinin çıkarlarına müdahale etmek, toplumsal yapılar olarak ileri toplumlar hakkında olduğu kadar gerçeklikleriyle karşılaşan ve onu üreten "disiplinler" olarak sosyal bilimler hakkında da bizlere çok fazla şey anlatır. Sosyolojik kuram akademik işbölümüne razı olma eyleminde, "araştırma" ile olan ilişkisini tersine çevirerek, toplumun egemen kurumlarını yönetenler tarafından değerli görülen oldukça etkili "işler" üretme kapasitesiyle kendisinin profesyonel statü ve hükümet/şirket "desteği" talebini gerçekleştirir, böylece teknik sosyal bilimin hafif piyadesi olarak gerçek rolünü yansıtır.[77]

Daha önce belirtildiği gibi, bu tür müdahalelerde sosyal bilimlerin "kuram"ı böyle düşünümsel-olmayan teknolojik çabaların hizmetine sokmasını sağlayan nokta, onun tarafsızlık iddiasının öyleyse onları gizleme çabasını himaye ediş biçiminde *açığa çıkması*dır. Kişinin değerlerinden bağımsız olarak bir konunun dışında kalma fikri, Weber'in göklere çıkardığı "değer-ilgi"si, dünyanın parça parça açıklanarak yorumlanabileceğini varsayar. Yasallığın veya bağlantılılığın öz-şekli olarak *rastlantısal sonuç çıkarmada* verili iç/dış, başlangıç/son varsayımları, amprisizm ve yöntemsel amprisizmin (sosyal bilimler) teşebbüslerinin altında yatan ve onu mümkün kılanın tam olarak da gerçekliğin her şeyden önce soyut değil somut bir bütünlük olduğuna dair kabul edilmeyen varsayımları olduğunu kabul etmelerine yarayan şeydir. Bu bütünün diyalektik karakterinin herhangi bir gerçekliğin keyfî bir biçiminden ziyade gerçeklik olması, nihayetinde zorunlu olarak soyut bir bütünlük değil, *somut* bir bütünlüktür. Bu bütünlüğün diyalektik karakterinin *gerçeğe* entelektüel olarak bakmanın keyfî bir yolu olmaktan ziyade gerçek olması, Popper ve taraftarlarının Habermas'ın "eleştirel sosyal bilimin" yanlış somutluğunun radi-

---

[77] Sosyolojik kuram ile toplumsal kuramsallaştırma arasındaki ayrım için bkz., Wilson, "Reading Max Weber: the limits of sociology", *Sociology*, 10 (May 1976), s. 297-315; s. 288-300'de; ve Wilson, *The American Ideology*, önsöz ve bölüm 5. Ayrıca bkz., Wilson, "The meaning and significance of empirical method for the critical theory of society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3 (Fall 1979), s. 57-68.

kalleşmesini sadece kışkırttığı ve ona yardım ettiği suçlamalarıyla etkili şekilde kapatılır.[78]

Açıklama, bilgi ve bilmenin kendilerini kavrama, kendine mâl etme, biriktirme ve yatırım anlamında tanımlanış şeklinden dolayı kabul etmiyor gibi ele almamız gereken bir bütünün olduğunu varsayar. Bu da bütünün ancak dondurulmasını gerektiren parçalara atfen gerçek varsayılmasını, dolayısıyla paylaşılmasını ve bozulmasını gerektirir. Dolayısıyla açıklama, bireylere sadece kendi *öznelliklerini* aklın "rasyonellik" olarak bilimsel, teknik ve örgütsel-bürokratik kavramlarına teslim etmelerini sağlayan özde tek boyutluluğun toplumsal ve siyasal alanında bir görünüm meydana getirir.[79] Müdahaleye kendini adamış bir sosyal bilim açısından bakılırsa, açıklamalar onun girişimiyle "ilgili" olarak anlaşılabilecek tek bilgi-üretimidir, bu da kuramın kendini bu kendine mâl etme çabasının bir aracı olarak, elbette araçsal bir rol ile tatmin etmesi gerektiği anlamına gelir. Bu bağlılığın imâ ettiği şeyler kurama test edilebilir, yanlışlanabilir hipotezlere yapısal olarak bölünmeye sadece izin vermekle kalmayıp buna yardımcı da olmaktan başka bir seçenek bırakmaz.

Elbette tüm bunlar eleştirel toplum kuramının, şimdi radikal reformculuğa katılmak ve dolayısıyla *eleştirel konulardan başka yönlere yoğunlaşmak* için "iyi bir nedenimiz" olduğundan hareketle, muhtemelen olumsuzluk ve nihai iyimserliğe olan birleşik bağlılığından vazgeçebilmesinin bir yolunun olmaması anlamına gelir. Bu aynı zamanda, ampirik yönteme karşı benimsenmesi gereken tutumun reformcu amaçlarını, toplumun yanlış bir bütünlük olması temelinde, değerli görerek onaylayabileceği ve *hem kuram hem de pratiğe olan* giderek artan hâkimiyetinin yanlış bütünün kendisinin niteliği ve yöneliminin bir göstergesi olarak görülmesi anlamına gelir. Aslında

---

[78] Karel Kosik, "The concrete totality", *Telos*, 4 (Autumn 1969), s. 35–54; ve Kosik, *Dialectics of the Concrete* (Dordrecht: D. Reidel, 1976). Rastlantısal açıklama hissini "A sense of it all: an analysis of the causal principle in science and life" başlığıyla yayımlanacak olan bir yazımda analiz etmekteyim.

[79] Bkz., Theodor Adorno, "Scientific experiences of a European scholar in America", The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960, der., Donald Fleming ve Berdnard Bailyn (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1968) içinde, s. 338-370; Marcuse, *One-Dimensional Man*, s. 104-114; Wilson, "Technocracy and late capitalist society".

amprisizm (ve ampirik yöntem) eleştirel kuramın merkezinde kalmaya devam etmelidir, çünkü teknolojik endişelerin ve müdahaleci önyargıların dondurulmuş ve paylaşılan bir bütün içinde çoğalan ve parça parça başarı vaadini kendiliğinden onaylayan bir programın tam olarak özünü oluşturmaktadır; diğer taraftan ise, genişleyen yaygın düşünceyi yok etme ve pratiği kendi imgesinde yeniden oluşturma tehdidinde bulunur. Sosyal bilimlerin, sırf dolaylı olarak koşullandırılmış bir tarafsızlık iddiası aracılığıyla, saklama çabası içinde onlara yönelik himayeyi açığa çıkardığını söylemek, onların kuram ve yöntemi tersine çevirmelerini önemli kılan şeyin sosyoloji ve toplumun birbirine ne kadar ait olduğunu göstermesi olduğunu söylemektir. Eleştirel kuram, yanlış bir bütün olarak toplumu anlamak için bu denli vazgeçilmez olan "entelektüel" etkinliklerin önemini küçümsemeyi veya göz ardı etmeyi göze alamaz.

Yukarıdakilerin, sosyal bilimlerde ampirik yöntemin bu şekilde bir kötü niyete sahip olmasının hiç de gerekmediği bir sırada müdahaleci düşünceleri ve "çıkarları" varsaydığı ileri sürülebilir. Bunun, belli bir sosyal bilimcinin kendi adına bir "ampirik" araştırmaya katılmakla ilgilendiği durumda bile, bu çalışmanın esasında, şirketler, hükümetler, meslekler veya birliklerdeki sosyal bilimciler, "kullanıcılar" olsun, başkaları tarafından müdahale vasıtasıyla kullanılmaya açık olduğu gerçeği ışığında son derece şüpheli olduğunu söyleyerek yanıt vermek istiyorum. Üniversite ve "araştırma"nın yukarıdaki kurumlara bağlılığı yoluyla oldukça özel ve sürekli yollarla akademik işbölümü şekillenir.[80] Herhangi özel veya genel bir müdahaleci çıkarın olmadığı durumda, ampirik yöntemleri kullanan kişisel araştırmacı bile, ilerlemesi ve/veya statüsünün bağlı olduğu onayı elde etmek için çabalarını yayınlamalı veya başka şekilde görülmesini sağlamalıdır. Son olarak, yukarıdaki iddiayı kabul etsem bile, müdahaleye, "dışında" (tarafsızlık) olduğunu iddia ettiği bütünlüğün bir özelliği olarak ileri sürdüğüm noktalar değerlerin konusu saklı kalmak üzere, "gerçekler"in doğru şekilde kaydedilmesinden başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen ampirik bir yöntem için daha büyük bir güç sağlayacaktır.

Radnitsky'nin ayrıntılı olarak ilk defa "Popper-Adorno" karşılaşmasında açığa çıkan uçurumu Habermas'ın eleştirel bir sosyal bilim

---

[80] Bkz., Georg Grant, "The university curriculum", *Technology and Empire* (Toronto: Anansi Press, 1969) içinde, s. 113-133.

için "küresel programı" ile kapama çabası, son noktada eleştirel kuram ve toplumsal teknolojinin bir çeşit uzlaşması girişimini barındırır.[81] Kendisinin Anglo-Amerikan amprisizminin ve Kıta diyalektiği ve yorumsamacılığının "radikal reformculuğa" adanmış bir disiplin oluşturabileceği ortak bir zemin bulmadaki kararlılığı daha önce Parsons ve Mannheim'ın ulaştığı benzer yanlış "kuramsal" çözümü hatırlatmaktadır. Her iki durumda da çözüm yanlıştı, çünkü *sosyolojik* olarak etkilenmişti, dolayısıyla toplumsal yapı ve toplumsal işbölümünün bir özelliği olarak *toplumsal* çatışmanın sürekli *gerçekliğine* açıkça karşıydı.[82] Kendisini, "standartlar"ı toplumsal çatışmayı kapsamak yerine gidermeye adayan, toplumun dışında tarafsız bir araç olarak anlayan bir dil görüşünden çok farklı olarak, bu gelişmenin, olumsuz bir diyalektik olarak eleştirel kurama olan sürekli ihtiyaçla hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır.

Radikal reformculuk eleştirel toplum kuramının yerini alamayacak olmakla kalmaz; aynı zamanda kuramları kendisinin biriktirmeci ve doğrudan veya dolaylı müdahaleci amaçlarına hizmet eden bir disiplin olarak sosyolojiyi anlamlı bir şekilde yeniden yönlendirmekte de başarısızlığa uğrar. Aslında "düşünümsel toplum" fikri kendi içinde bir çelişkidir, çünkü sosyolojinin bilimsel iddiaları, "çalışmalar"a olan bağlılığı veri alındığında, onun topluma açılmasını ve düşünümselliğe ve olumsuzluğa karşı çıkmasını gerektirir. Bu ise, eleştirel kuramın Adorno'nun sosyal bilimler ve ampirik yöntem anlayışının bile ötesine geçerek eleştirel duruşunda toplumun artık geleneksel sosyal bilimin yanında radikal ve düşünümsel iddiaları olan özel bir bilgi üreten bileşeni içerdiği gerçeğini göz önünde bulundurmalıdır. Kesinlikle, sonuçta "ortodoks" ve "eleştirel" sosyal bilimler arasında olduğu ileri sürülen bu fark gerçekte onun ne için olduğu ile ortaya

---

[81] Gerard Radnitsky, *Contemporary Schools of Metascience* (Goteborg: Akademiforlaget, 1970).

[82] Böylece bu anahtar kavramları dondurmakta zorluk çekilmektedir; ancak bunlar sosyolojinin bu donmuş hâlde anlaşılmasının kilididir. Özellikle bkz., Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Macmillan, 1952); ve Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1940). Ayrıca bkz., Talcott Parsons, *The Social System* (New York: Macmillan, 1951). Yine de, Adorno da "Society"de bundan dolayı suçludur.

konulacaktır, çünkü ikincinin somut gerçek ve soyut bütüne olan aşinalığı onu ampirik yöntem yoluyla tek boyutlu bir müdahale ya da bir çeşit "büyük anlatı" aracılığıyla "tesviye edici" ve yanlış bir çözümden birisini seçmeye zorlayacaktır.[83]

Radikal reformculuğun hem sosyal bilimler hem de eleştirel kuramdan son derece ayrı bir girişim olduğu görüşüne samimi şekilde bağlanma, sosyal bilimlerle her şeyden önce toplumsal gerçeklikle, şimdi geleneksel sosyal bilimin ileri sanayileşmiş toplumların daha erken bir dönemi için yaptığıyla temelde aynı bağlantıya sahip bir alternatif olarak, mevcut statüsünü takdir etme konusunda başarısızlığa uğramıştır. Ayrıca nesnel koşulları kabul etmeyişi, onu radikal reformculuğun etkilemeyi amaçladığı koşulların yokluğunda, yükseltilmiş bir bilinci varsayma gibi nahoş bir konuma sokmaktadır. Belki de eleştirel bir sosyal bilime yönelik desteğin en paradoksal özelliği, onun sabırsızlığının, Marx ve Engels'in devrimci eylemi nesnel koşulların yokluğunda onaylamaları örneğinden daha az olmayan bir biçimde, düşünce ve eylem arasındaki farklılığın yanlış olduğu fikrini reddeden bir eylemi önermesidir. Yalnızca herkesin veya çoğunun özündeki bir kapasite veya "çıkar" olarak evrensel zekânın varsayılabileceğine olan inanç bu *yokluk durumunda* bu paradoksu aşabilir. Ve bunun ileri toplumlarda, günümüzdeki bireyleşme düzeyinde savunulamaz bir kuram olduğunu ileri sürebilirim.[84]

Eleştirinin yaşamı, nesnel materyal ve toplumsal koşulların yokluğunda, olumsuzluğa hızla tutunmasına bağlıdır, *çünkü* bu olumsuzluk, toplumun tartışmalı karakterinin kabul edilmesi gibi (mevcut gerçekliğin doğruluğunu savunan ideoloji ve söylemin karşısında bile) bu bitmemiş gerçekliğin bir *parçası*dır, bunun "dışındaki" bir şey değildir. Olumsuzluk ancak kendisini meydana getiren toplumsal çelişkiler aşıldığı ve gerçek ihtiyaç karşılandığı zaman anlaşılabilir. Belirtmeye çalıştığım şey, eleştirel bir sosyal bilimin bu çelişkilerin üstesinden gelmekten çok, onları güvenceye alması, belki de meşrulaştırması olasılığının bulunduğudur. Düşünce ve eylem, analitik geçerlilik

---

[83] Bu ayrım C. Wright Mills'te görülebilir, *The Sociological Imagination* (*Sosyolojik İmgelem*) (New York: Grove Press, 1959).

[84] Genel olarak bu konuda, Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (New York: Seabury Press, 1973) ve Habermas, "Toward a theory of communicative competence" ile karşılaştırınız.

arasındaki toplumsal olarak "doğru" (fakat gerçek değil) ikilemine uymayı reddetmek, toplumsal çelişkilerin ötesinde topluluk yaşamının nasıl olacağına hitap etmektir. Olumsuzluğa olan bağlılık, gerçeklik ve doğru arasındaki önemli farkı ele alır ve bunu sistemi çökertme umuduyla değil, sınırı aşma umuduyla yapar. Böyle bir gelişme olasılığı siyasal gerçeklerle ilgili olduğundan, bu gelişmeler ister tek başına reformcu olsun ister radikal reformcu olsun, yukarıdan aşağıya müdahaleci stratejiler ve tekniklerle gerçekleştirilebilirmiş gibi yorumlanmamalıdır.[85]

Adorno'nun, kuramın ancak test edilebilir, yanlışlanabilir hipotezlere bölünerek yapısal olarak parçalanmasına razı olması halinde hayatta kalabileceği ampirik yöntem yoluyla, toplumsal kuram ve sosyolojik veri birikimi arasında günümüzde tersine çevrilmiş olan ilişkiye yeniden değer biçmemizi istemesi hem *yanlış* bir bütünlük olarak toplumun ilk bilimi olan sosyolojinin gerçekliğine hem de gerçek ihtiyaca hitap etmektedir. "Toplum"a, monolitik karakteri ya hiç ya da çok az bir diyalektik hareket kabul eden dondurulmuş bir yapı statüsü vererek karamsarlığı onaylaması, çağdaş toplumun düşünümüyle ilgili aşağıdaki gözlemin değerini hiçbir şekilde azaltmaz. Eleştirel bir sosyal bilimin eleştirel kuramın yerini almasını destekleyenler burada uzun uzun düşünebilirler.

> Düşünce en son sınır noktasının en hafif sansürüne tâbi tutulmuştur: Eleştirel olarak ortaya çıktığı her yerde, arzulanan pozitif adımları göstermesi gerekir. Eğer bu gibi pozitif amaçlar mevcut düşünce açısından erişilemiyorsa, neden düşüncenin kendisi, sanki bu engelleme kendi hatasıymış ve şeyin kendisinin imzası değilmiş gibi, boyun eğmiş ve bıkkın olarak karşımıza çıkmalı. Toplumun aynı anda hem insanların içinde hem de onların dışında evrensel bir blok olarak kabul edilebileceği nokta burasıdır. Değişim için somut ve pozitif öneriler sadece bu engeli, ya yönetilemeyeni yöneterek veya gaddar bütünlüğün kendisinden baskı talep ederek güçlendirir.[86]

---

[85] Genel olarak bkz., H. P. Dreitzel, "Social science and the problem of rationality: notes on the sociology of technocrats", *Politics and Society*, 2 (Winter 1972), s. 165-182; Wilson, "Technocracy and late capitalist society".
[86] Adorno, "Society", s. 153.

VIII

Yukarıda eleştirel toplum kuramının, özellikle Adorno ve Habermas' ın, sosyolojik araştırmanın rolü üzerine başlıca ifadelerinin zıtlığına işaret etmeye çalışıldı. Araştırma disiplinleri olarak sosyal bilimlerin başlıca iki bileşeni –ampirik yöntem ve "geleneksel kuram"– başta aynı madalyonun iki yüzü olarak anlaşılmıştır; bunların ileri sanayileşmiş toplumlardaki değerleri büyük ölçüde gerçeklik, bilgi, ve "gerçekler" ile kuramlar arasındaki ilişkilere dair varsayımların bir fonksiyonu olmuştur; bunlar da modern Batı bilimlerinden alınmıştır. Bilimin, bilginin karşılıklı bir kavramlaştırmasına olan nihai bağlılığı, parçaların somut olması ve bunları parçalar olarak anlamlı kılan bütünün soyut olması varsayımıyla doğrulanır. Bunun, kuramın ve karşılıklı olarak sosyal bilim araştırma işlemlerindeki verilerin statüsü üzerinde doğrudan bir etkisi bulunur, çünkü kuram kendini ancak daha önce belirtildiği gibi test edilebilir, yanlışlanabilir hipotezlere ayırdığı zaman haklı gösterebilir. Her iki nokta da Frankfurt Okulu' nun sosyal bilimler eleştirisini anlamada çok önemlidir.

Sosyolojik araştırmaya yönelik artan "açıklık" ve sosyal bilimlerde "kuram"ın kavranmasının, ancak Jürgen Habermas'ın 1968-69'daki Batı Alman öğrenci gösterilerinin hemen ardından gelen dönemdeki programa dair kaygılarına rağmen, Adorno'nun 1938 ve 1949 arasındaki Amerikan deneyimlerindeki önemli öncüller kolayca ayırt edilebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, "ampirik araştırma yöntemleri"nin etkisini, Adorno'nun anladığı şekilde hem kuram hem de pratik için açık anlamları ile, sadece onun için tüm "kültür"e ışık tutmada değil, fakat biraz farklı zeminlerde de olsa, kendisinin ilk duruşunu sağlamlaştırmadaki etkisini reddetmek zor olacaktır. 1967-68' de yazılmış olan aşağıdaki ifade, kendisinin 1949'da Avrupa'ya dönüşünden sonra geliştirilen "ampirik araştırma" hakkındaki görüşlerine atıfta bulunmaktadır:

> Benim ampirik ve kuramsal sosyoloji arasındaki çatışmada takındığım tutum genelde ve özellikle Avrupa'da yanlış anlaşıldı. Bunu şöyle özetleyebilirim: Ampirik araştırma, kültürel olgu alanında bile sadece meşru değil, gereklidir de. Fakat onlara özerklik verilmeli veya bunlara evrensel bir anahtar gözüyle bakılmalıdır. Hepsinden önemlisi, kendileri kuramsal bilgide son bulmalıdırlar. Ku-

ram, veriler elde edildiğinde gereksiz hale gelen bir araçtan ibaret değildir.[87]

Bu ifade, başka şeylerin yanı sıra, sosyal bilimlerin toplum adına kavramaya çalıştığı rasyonelleşme süreçlerinin yarattığı şeyler olarak, ne dereceye kadar toplumun kendisi tarafından üretilen ve sürdürülen bir üretim gücü haline geldiğini ele almaktadır. Adorno için gerçek *nesnede* bulunmakla birlikte, bunu ancak özne arayıp bulabilir.[88] Sosyal bilimler değer-bağımsız anlayışın inanmamızdan endişe ettiği tarafsız aletler veya gereçler olmamalarına rağmen, birinci kuşak eleştirel kuramcılar için yanlış bütün olarak toplumun bir yansımasıdırlar. Bu, onların aklı rasyonellik olarak ve dolayısıyla *sorunsalı* verili toplumdaki ideal olarak anlamalarının, bunların ileri toplumlarda hem sağduyu hem de pratiğin yeniden tanımlanmasındaki rollerinin biraz daha anlaşılmasını gerektirir. Dolayısıyla doğru, mevcut toplumsal gerçekliğe karşı ölçülür, bu ise bilim, kapitalizm ve bürokrasinin yanı sıra karşılıklı "rasyonel tahakküm" biçimlerinden biri olarak sosyal bilimleri içerir. Öyleyse işte bu anlamda, toplumun yanlış bir *bütün olduğu gerçeği, bizi sosyal bilimleri, toplumun doğru bir düşünümü* olarak görmeye zorlamaktadır.[89]

Popper'in doğrulamacılığa yönelik kişisel bağlılıklara ve şüphecilik ve yanlışlamaya yönelik kolektif bağlılıklara engel olmakla ilgilenen bir etkinlik ve kurum olarak *bilim* için daha güçlü şekilde ortaya koyduğu duruşa ek olarak, eleştirel kuram Popper'in düşünümselliği ve diyalektiği reddedişinde, kendilerinin açık sınırlarının olduğuna inandıkları toplumsal kuramda, onun tahmin edilemeyecek bir güç gördüğünü düşündüler. Dolayısıyla bilimin "gerçeği arayış" tekelinde verili bütünleştirici bir yön ile sorumsuz düşünce üzerinde bir denetim olarak "eleştirel rasyonalizm"in yokluğunda, "başarı" ölçütle-

---

[87] Adorno, "Scientific experiences", s. 353.

[88] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 60-77. Kuramdaki eleştiriyi tamamlayıcı bir yaklaşım ve siyasal açıdan sorumlu sosyal bilime alternatif olan sorumlu siyasal sosyal bilim için bkz., H. T. Wilson, "Anti-method as a counterstructure in social research practice", Beyond Method, der., Gareth Morgan (Los Angeles: Russell Sage, 1983) içinde, s. 247-259; ve Wilson, *Political Management: Redefining the Public Sphere* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1984), kısım 8.

[89] Marcuse, *One-Dimensional Man*; Wilson, *The American Ideology*.

rinin gerçekliğin yerine geçme işlevini tercih eden bir farklılaşma yönü arasındaki ayrıma Popper aşağıdaki gibi bir açıklama getirir:

> Kabul etmek gerekir ki, uygulamalı bilginin gelişimi aletler ve diğer gereçlerin gelişmesine çok benzer: Her zaman daha fazla farklı ve özelleşmiş uygulama vardır. Fakat saf bilgi (veya bazen dendiği gibi temel araştırma) çok farklı bir şekilde gelişir. Hemen hemen bu artan farklılaşma ve uzmanlaşmanın aksi yönünde gelişir. Herbert Spencer bunun birleşmiş kuramlara doğru giderek artan bir bütünleşme eğiliminin egemenliği altında olduğunu fark etmiştir.[90]

Bu makale daha basit benzerliklerin Popper'in düşüncesindeki methedilen "yöntem birliği", özellikle de karşılıklılık ve yanlış (ampirik) somutluğun, topluma değişik şekillerde borçlu olan dışa yönelimli disiplinler olarak sosyal bilimler için yardımcı bir rolü nasıl vurguladığını ortaya çıkarmıştır.[91] Popper'in sosyal bilimlerin *kuramsal* gelişiminin temeli olarak "parça parça toplum mühendisliği" veya "toplumsal teknoloji" kavramları, kısacası sadece bu duruşun daha az yetenekli temsilcilerinin varsaydıkları veya imâ ettiklerini daha açık ifade etmektedir.

Her çeşit fikir ve eylem arasında bir mantıksal-yapısal ilişkinin var olduğu görüşü Popper'in "kuramlaştırma" sırasında dikkatli ve sorumlu davranmasına neden olan şeydir. Onun için bu duruşu destekleyen prototip olay *Tarihselciliğin Sefaleti* ve daha önce *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda ortaya atılan ütopyacı toplumsal kuramlar ve siyasal totaliterlik arasındaki ilişkidir. Habermas'ın başta bilimsel kuramlar ve teknik uygulamalar arasındaki ilişkiler hakkındaki bu duruşu kabul etmesi, Popper'in zıddı sonuçlara varmıştır; iyi bir pratik olmak yerine, bilim-teknoloji ilişkisi kötü bir pratik olma riskini kuvvetle içeriyordu. Bu konudaki en güçlü ifadesi *Meşruiyet Krizi*'ndedir. Habermas ileri sanayileşmiş toplumlardaki etkileşimin sürekli özerkliğine açık bir tehdit oluşturduğu için, şöyle der: "Bilim ve tek-

---

[90] Karl Popper, *Objective Knowledge* (*Nesnel Bilgi*) (London: Oxford University Press, 1972), s. 262.

[91] Popper'in bu konulardaki önemli bir müttefiki Frederick Hayek'tir, *Counterrevolution of Science* (New York: Macmillan, 1955). Kendisinin s. 74'te sosyal bilimlerin mütevazı görevi konusuna yaptığı atfa bakınız.

nolojinin gelişimini anlamak için, taklit bir bilim varsaymalıyız."[92] Batı Almanya'daki öğrenci gösterilerinin etkisi onun bilim ve teknoloji ile (farklı sonuçlara varsa da) bütünsel veya tarihselci özellikler gösteren ütopyacı toplumsal kuramlar arasında "mantıksal bir ilişki" fikrini kabul etmesine yol açan düşüncesini genişletmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Habermas'ın bu konularda Popper'den daha yüksek bir düşünümsellik düzeyi iddiasının asıl önemi, mantıksal ilişkiyi *bilim kadar bütünselcilik ve tarihselciliğin de* eleştirisi için bir temel olarak kullanması gerçeğinde yatmaktadır.

Akıl için taraflılık her zaman eleştirel toplum kuramının merkezî öğretisi olmuştur, bugün de Jürgen Habermas'ın Aydınlanmanın amaçları ve değerlerini yeniden canlandırmaya olan bağlılığında, birinci kuşaktakilerden daha az değildir. Sosyal bilimler bu sorunda başlıca figürdür; bunun nedeni ise, geleneksel kuram ve ampirik çalışmanın kendilerini ileri toplumlardaki etkinliklerinde çözümlemeleridir. Sadece Weber'in aklın kendisini "rasyonelleşme" kişiliği biçiminde ortaya çıkışından dolayı irrasyonel olarak sınıflandırması değil, Durkheim ve Mannheim'ın toplumsal işbölümünün tarafsızlığı hakkındaki görüşlerini de eleştiriye tâbi tutma yönünde bir kararlılık, açıktır ki, onların kendi sosyolojilerinin de eleştirel biçimde çözümlenmesini içermelidir.

Weber'in (veya Mannheim'ın) ağıtı Durkheim'ın iyimserliğinden biraz daha iyidir, çünkü ikisi de bilimin uzak modelini veri kabul eder ve oradan yola çıkarlar.[93] Habermas'ın görüşüne göre "negatif diyalektik" ve "tek boyutluluk" aklı karamsarlığa ve vazgeçmeye boyun eğdirmiştir; onun kuramsal düşünümü iyimserlikle, sosyal bilimlerin ifade ettiği özel anlayış ve gelişmeleri göz ardı etmeden anlamaya çalıştığı şeklinde uzlaştırmaya çalışmıştır. Akıl için taraflılık diyalektiğe bağlılık anlamına gelir ve bu bağlılık rasyonelleşme ve iş-bölümü bağlamında düşünülen "toplum"un, "artan işlevsel bağımsızlığı-

---

[92] Habermas, *Legitimation Crisis*, s. 11. Ancak, benim Wilson'daki eleştirime bkz., "Science, technology and innovation", ve "Reply to Ray", I ve II, *Philosophy of the Social Sciences* II (March 1981), s. 45-48 ve 13 (March 1983), s. 63-65.

[93] Habermas, "Technology and science as ideology".

nın" kendisini yalnızca daha total yapan ve yanlış bir bütünlüğe dönüştüren şeyleşmiş bir monolitik haline gelmesini önler.[94]

Söz konusu diğer tüm zorluklar bir tarafa, yine de Habermas, özellikle Adorno'nun 1938-1949 yılları arasında Amerika'da kaldığı sürede, *hem* ampirik toplumsal araştırmaya yönelik giderek daha açık bir tutum geliştirmesi, *hem de* daha karamsar hale gelmesi konusunda düşünebilir. "Radikal reformculuk" ve "eleştirel bir sosyal bilim"in veya düşünümsel *sosyoloji*nin ileri sanayileşmiş toplumlar için ideolojik bir denge işlevi görmesi sonucundan, ampirik araştırma ve Lazarsfeld'in "yönetim sosyolojisi"nin bu toplumlar için daha önceki aşamalarında gördüğünden daha fazla kaçınma kabiliyetinin olduğu düşüncesi, Marksist çözümlemenin kendisi tarafından bir sorunsal olarak görülmektedir. Eğer Habermas, hâlâ Marx'tan gelen bir kökene sahip olduğunu iddia edebiliyorsa, o zaman bu, Habermas'ın kendisi de dâhil pek çok eleştirel kuramcının Marksist kuramda keşfettikleri son derece pozitivist kökenden kaynaklanıyor olmalıdır. Marx'ın nesnel koşullar kuramı karşısında sabırsızlanarak, şimdi toplumsal diyalektikte, yani toplumda *bulunan* kendi sosyal bilimlerini uyarladılar; böyle yapmakla belki de "müdahaleciliğin" yanlışlığını ortaya çıkardılar.

---

[94] Wilson, *The American Ideology*, 2, 7 ve 8. bölümler.



Anti-semitizm

YAHUDİLER VE FRANKFURT OKULU: ELEŞTİREL KURAMIN ANTİ-SEMİTİZM ÇÖZÜMLEMESİ*



Martin Jay

Max Horkheimer'in 1950 ile 1969 arasında yazdığı *Notizen*'in, 1926-1931 yılları arasında kaleme aldığı aforizmalarından oluşan *Dämmerung* adlı yapıtının ölümünden sonraki baskılarından birinde yer alması,[1] Frankfurt Okulu'nun önde gelen isminin kuramsal ve siyasal konumundaki dönüşümünü büyük ölçüde ortaya koyar. Belki de hiçbir şey, Horkheimer'in, bir zamanlar "Yahudi Sorunu" olarak bilinen antisemitizm konusundaki tavrı kadar dikkat çekici değildir. Bu ve bununla ilişkili konular, *Notizen*'de en az bir düzine başlık altında ve çoğu kez de Holocaust'tan kurtulmayı başarmış bir kimsenin son

---

Çeviren: Esin Hamdi Dinçer

* *New German Critique*, 1980, no. 19, s. 137-149.

[1] Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dammerung Notizen in Deutschland*, der., Werner Brede, Giriş, Alfred Schmidt (Frankfurt am Main, 1974). *Dammerung*, ilk defa 1934 yılında Heinrich Regius takma adıyla yayımlanmıştır. *Dawn and Decline* (New York, 1978) başlığı altında Seabury Yayınevi tarafından 1950-1969 yılları arasındaki notlardan çevrilmiştir.

derece kişisel bakış açısıyla ele alınmıştır. Buna karşın, antisemitizm konusu *Dämmerung*'da, kendi içinde bir sorun olarak neredeyse görmezlikten gelinir ve kitabın Weimar Almanyası'ndaki Yahudilerin kötü durumu hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır. Önemli bir istisna, Yahudi kimliğini sınıf çıkarlarına indirgeyen "İnanç ve Çıkar" başlıklı aforizmadır: "Getto yaşamının maddi temeli geride kalınca, insanın dinsel inancı için yaşamından ve mülkiyetinden ferâgat etme arzusu da geçmişte kaldı. Burjuva Yahudiler arasındaki mülk hiyerarşisi ne Hıristiyanca ne de Yahudicedir, sadece burjuvacadır. Yahudi kapitalist, tıpkı kendi Aryan sınıfındaki meslektaşı gibi, iktidar için fedakârlıkta bulunur. İlk önce kendi batıl inancını, daha sonra ötekilerin yaşamını, ve son olarak da kendi sermayesini feda eder. Almanya'daki Yahudi devrimci de 'Aryan' meslektaşlarından farklı değildir. O da kendi yaşamını insanlığın özgürlüğüne adar."[2]

1930 yılında Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürü olan genç Horkheimer'in, özellikle Yahudi sorununu yüzeysel bir şekilde geçiştirmesi o dönemde tüm meslektaşları arasında, en azından onların yazılı çalışmalarında ortaktır. Aslında Enstitü üyelerinin antisemitizm sorununu daha genel bir çerçeve olan sınıf çatışması başlığı altında ele alma eğilimleri, Naziler'in iktidarı ele geçirdikleri 1930'larda ve hattâ Amerika'ya göç etmek zorunda kaldıkları 1934'te varlığını sürdürmüştür. 1935'te yayımladıkları *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* adlı ortak çalışmalarının ne kuramsal ne de ampirik bölümlerinde antisemitizm üzerine özel bir tartışmaya girişildi.[3] Aynı şekilde, Herbert Marcuse'nin 1934'te yayımlanan "Totaliter Devlette Liberalizme Karşı Savaş" ya da Leo Löwenthal'in 1937'de yayımlanan "Knut Hamsun: Otoriter İdeolojinin Arka Planı Üzerine" gibi enstitünün Nazi veya *völkisch* ideolojisine yönelik tutumunu ortaya koyan çalışmalarda da Yahudilerden söz edilmedi.[4]

---

[2] *Dawn and Decline*, s. 43.

[3] *Studien über Autorität und Familie*, (Paris, 1935).

[4] Marcuse'nin makalesi *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, III, 1 (1934)'te; Löwenthal'inki ise *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, VI, 3 (1937) içinde yayımlandı. Löwenthal, sayfa 330'daki birinci dipnotta Hamsun'un Yahudiler hakkında söylediği bir sözü alıntılamakta fakat bu konuda bir yorum yapmamaktadır. Löwenthal, daha önce Yahudi dergilerinde ve Yahudi sorunları hakkında yazmıştı, ancak Enstitü'ye katılmasıyla birlikte bu ilgisinden uzak-

Theodor W. Adorno'nun Wagner çalışmasında antisemitizm ele alınmış ve bu bestecinin dünya görüşünün sado-mazoşist dinamikleri ile ilişkilendirilmişse de, bu metnin yalnızca bazı parçaları Enstitü dergisinde yayımlanmıştır. Eserin tamamının yayımlanması 1952 yılına dek gerçekleşmemiştir.[5]

Horkheimer, nihayet 1939'da "Yahudiler ve Avrupa"[6] başlıklı bir makale kaleme aldığında bile, antisemitizm sorununu kapitalizm krizi üst başlığı altında ele almaya devam ediyordu. Horkheimer, Yahudilerin zor durumunun, kendilerinin de içinde özellikle aktif olarak bulundukları ekonomik alanın iflasının yansıması olduğunu söylüyordu. Hattâ Nazi antisemitik propagandasının, içeridekilerden çok dışarıdakilere yönelik olduğunu söylüyordu; Alman halkı ise bu propagandanın temel hedefi değildi. Gershom Sholem[7] gibi durumun vahameti ve karmaşıklığına karşı çok daha duyarlı olan diğer Alman Yahudilerinin, Marx'ın yüzyıl önce Yahudi sorunu üzerine yazdığı eserinin bir yankısından pek farklı olmayan bu makaleye öfkelenmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Horkheimer ve meslektaşlarının, Marx'ın antisemitizm konusuna karşı takındığı tavrı onaylamaları pek çok kişinin belirttiği gibi genel bir kalıpla uyumluluk arz ediyordu: Bir Marksist ne kadar radikalse Yahudi sorununun özgüllüğü ile o kadar az ilgilenir.[8] Hem Wilhelm

---

laştı. Marcuse ise, uzun kariyeri boyunca hiçbir zaman Yahudi sorunu ya da antisemitizm konularında tartışmaya girmedi.

[5] "Fragmente über Wagner," *Zeitschrift für Sozialforschung,* VII, 112 (1939); *Versuch über Wagner* (Frankfurt am Main, 1952).

[6] "Die Juden und Europa", *Zeitschrift für Sozialforschung,* VII, 1/2 (1939). Aslında Horkheimer'in, yalnızca son on sayfası Yahudilerle ilgili olan bu makale için düşündüğü başlık bu değildi. George Scholem'in *Walter Benjamin, Geschichte einer Freundschaft* (Franfurt am Main, 1975) adlı eserinin 275. sayfasında belirttiğine göre onu böyle bir tercihe yönelten Adorno'ydu. Horkheimer daha sonraları sık sık alıntılanan şu cümleden dolayı bu makaleden pişmanlık duymuştur: "Kapitalizm hakkında konuşmak istemeyen, faşizm hakkında da sessiz kalmalıdır." Horkheimer onu daha sonraki *Kritische Theorie,* 2 cilt., der., Alfred Schimidt (Frankfurt am Main, 1968) derlemesine almamıştır.

[7] Scholem, *a.g.e.,* s. 276-278.

[8] Bu kalıp, şu eserde tartışılmıştır: Robert Wistrich, "German Social Democracy and the Problem of Jewish Nationalism, 1897-1917", *Yearbook of*

hem de Weimar döneminde Alman sosyalist hareketinin tüm üyeleri arasında, kendi başına bir sorun olarak antisemitizme en fazla duyarlılık gösterenler Revizyonistlerdi. Ve tabiî ki, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün hiçbir biçimde Revizyonizm ile ilgisi yoktu. Enstitü üyeleri, çoğunlukla radikalizm ve antisemitizme duyarlı olma arasındaki bu ters ilişkiye eşlik eden başka bir kalıba bağlı kalmayı yeğlediler: Bunların arasında Yahudi geçmişi olanlar, çalışmalarında, olsa bile nadiren etnik kimliklerini önemli görüyorlardı. Horkheimer, 1950'lerde daha önceki ihmâlini[9] telafi etmeye kalkışıncaya kadar bu ikinci tutum tersine çevrilmemiştir. Horkheimer, yukarıda sözü edilen ve ancak ölümünden sonra basılan *Notizen*'e ek olarak Yahudi cemaatine bağlılığını bildiren, hattâ kendi Eleştirel Kuramı'nın bazı açılardan Yahudi etkisine dayandırılabileceğini bile iddia eden pek çok makale yayımladı.[10] Eski meslektaşlarından hiçbiri onun kadar ileri gitmedi, fakat tümü bu meselede savaş öncesi görüşlerinin yetersiz olduğu fikrini paylaşıyorlardı.

Aslında konumları savaşla birlikte değişmeye başlamıştı. Antisemitizm üzerine büyük bir proje tasarlandı[11] ve Franz Neumann'ın *Behemoth*'u gibi Enstitü'nün gözetiminde yazılan çalışmalarda soru-

---

the Leo Baeck Institute, XXI (1976); Donald L. Niewyk, *Socialist, Anti-Semite, and Jew: German Social Democracy Confronts the Problem of Anti-Semitism, 1918-1933* (Baton Rouge, 1971).

[9] Bkz., örneğin, "Über die deutschen Juden", *Kritik der Instrumentellen Vernunft: Aus den Vorträgen und Aufzeichenung seit Kriegsende,* der., Alfred Schmidt (Frankfurt am Main, 1967) içinde, ilk basım tarihi 1961. Horkheimer'in Yahudi konularına daha sonra dönüşüne dair tartışmalar için bkz., Eva G. Reichmann, "Max Horkheimer the Jew: Critical Theory and Beyond", *Yearbook of the Leo Baeck Institute,* XIX (1974) ve Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London, 1978).

[10] Horkheimer, *Der Spiegel,* XXIV (January 5, 1970)'deki bir röportajında Eleştirel Kuram'ın "öteki"ni isimlendirmeyi reddetmesinin nedenini, Tanrı'yı adlandırma ya da cenneti betimleme konularında getirilen Yahudi tabusu olduğunu iddia etmiştir.

[11] Böyle bir proje için 1939 yılında bir yönerge tasarlandı ve (*Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nin İngilizce'deki kısa ömürlü halefi olan) *Studies in Philosophy and Social Science,* IX, 1 (1941) içinde yayımlandı.

na daha fazla önem verilmeye başlandı.[12] Yine de buna şöyle bir göz atıldığında, bu değişimin en başta ikircikli olduğu kolayca görülebilir. *Behemoth* bazı açılardan, özellikle de devlet kapitalizmi kavramına karşı takındığı eleştirel tutum açısından, Enstitü'nün temel çizgisine aykırı bir tutum sergilese de,[13] kitabın antisemitizm konusunu ele alışı Enstitü'nün genel tutumunu yansıtır. Neumann, çalışmasının 1942'deki ilk baskısında, "Irkçılık ve Antisemitizm"e bir bölüm ayırdı. Bu olgunun totaliter ve totaliter olmayan çeşitleri arasında bir ayrım yaptı; totaliter olan "büyüye dayalı ve tartışmanın ötesinde" dir,[14] totaliter olmayan ise "rasyonelliğin kırıntılarını taşır"[15] ve bu nedenle de incelemeye açıktır. Söz konusu rasyonellik her şeyden önce ekonomiyle ilgiliydi: rejimin desteklenmesi için gereken nüfus katmanlarına arpalık dağıtımı, "Alman halkının anti-kapitalist arzularının" çarpıtılmış doyumu,[16] sınıf mücadelesinin saldırgan enerjisini yok etme ve doğuya doğru yayılmayı meşru gösterme. Her ne kadar Neumann, antisemitizmin saf toplumsal tarafları kadar dinsel kaynaklarının da farkında olsa da, asıl vurgusu onun ekonomik rasyonelliği üzerineydi. Bu vurgu ve ona eşlik eden antisemitizmin aşağıdan oluşmaktan ziyade tepeden manipüle edildiği inancı nedeniyle Neumann, "çelişkili görünse de, yazarın kişisel kanaatinin, tüm halklar içinde Alman halkının en az Yahudi düşmanı olduğu"nu ifade ediyordu.[17] Bu konuda Enstitü'deki meslektaşları ile aynı fikirdeydi.[18]

Neumann, *Behemoth*'un 1944'teki ikinci baskısına antisemitizm hakkında, Nazilerin Yahudilere karşı uyguladığı acımasız politikala-

---

[12] *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-44, gözden geçirilmiş basım* (New York, 1944).

[13] Neumann'ın Devlet Kapitalizmi konusunda Pollock ile girdiği tartışma için bkz., Martin Jay, *Diyalektik İmgelem Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi, 1923-50* (Boston, 1973), s. 162-167.

[14] *Behemoth*, s. 122.

[15] *a.g.e.*

[16] *a.g.e.*, s. 121.

[17] *a.g.e.*

[18] Leo Löwenthal ile söyleşi, Berkeley, California, Ağustos 1968. 1939'da antisemitizm çalışması için hazırladığı taslakta Enstitü şöyle diyordu: "Her ne kadar hükümetin antisemitizmle ilgili dürüst tiksintisi Alman kitleler arasında gözlemleniyorsa da, faşist hükümetlere girişilmeden antisemitizmin vaat ettikleri kasti bir şekilde yutuluyor." (s. 141)

rın varlığını kabul eden ancak yine de bu politikaları "sadece nihai hedefe giden yolda kullanılan araçlar olarak, yani hür kurumların, inançların ve grupların yıkımı olarak" gören bir bölüm ekledi.[19] Neumann'ın seslendirdiği bu "son derece yaygın antisemitizm kuramı" temel olarak sistem için en önde gelen şeyin ekonomik hedefler olduğu inancına dayanmaktaydı. Yıllar sonra, 1954'teki vakitsiz ölümünden önce tamamlayabildiği son eserinde Neumann kendiliğinden gelişen Alman antisemitizminin görece önemsiz bir mesele olduğuna dair inancını yineledi.[20]

Bu görüşün yeniden ifade edildiği yer, geç de olsa irrasyonelin politik yaşamdaki gücünü kavradığı için, Neumann'ın entelektüel gelişimi içinde bir kilometre taşı olarak göze çarpan "Endişe ve Siyaset" başlıklı makalesidir. Neumann'ın Enstitü'deki eski arkadaşları kısa süre önce aynı çizgiye ulaşmışlardı. Aslında psikanalizin giderek eleştirel kurama daha fazla eklemlenmesi, enstitü üyelerinin savaş sırasında antisemitizme karşı gösterdikleri ilginin artması ile örtüşür. Enstitü üyeleri, Neumann'ın Yahudi-düşmanlığının manipülatif doğası konusundaki vurgusu ile uyuşsalar da, onun totaliter ve totaliter olmayan antisemitizmler arasında yaptığı ayrıma katılmıyorlardı; onlara göre rasyonel zemininden dolayı sadece ikincisi eleştirel çözümlemeye tâbi tutulabilirdi. Her ne kadar Horkheimer ve Enstitü'nün çekirdeğindeki çevre kendi kuramsal görüşlerinin ekonomik boyutunu asla terk etmemiş olsalar da, çalıştıkları sorunların özellikle de antisemitizmin psikolojik taraflarını giderek daha fazla vurgulamaya başladılar.

Bu değişimin habercileri arasında Adorno'nun 1939'da fragmanlar halinde basılan ve Erich Fromm'un enstitünün çalışmalarına yaptığı katkılarla geliştirilen sado-mazoşizm kategorisinin[21] sıkça kullanıldığı Wagner çalışması bulunmaktadır. Derinlemesine bir antisemitizm araştırması için ilk sistematik girişim, Amerikan işçisinin Yahu-

---

[19] *Behemoth,* s. 551. Bu tutum, Weimar döneminde bir zamanlar Neumann'ın da yakın durduğu tipik bir sol kanat SDP tutumudur. Bkz., Niewyk, s. 217.

[20] "Anxiety and Politics" *The Democratic and Authoritarian State Essays in Political and Legal Theory,* der., Herbert Marcuse (New York, 1957), s. 286.

[21] Fromm'un Enstitü içindeki çalışmaları için, bkz., *The Dialectical Imagination,* bölüm III.

dilere karşı takındığı tutumun araştırıldığı ve Yahudi İşçi Komitesi'nin desteklediği dev bir çalışmayla 1943'te gerçekleşti.[22] Çoğunlukla liberal Amerikan işçisi tahayyülünü bozan devasa büyüklükte ham veri toplanmasına ve pek çok taslağın da tamamlanmasına rağmen, bu çalışmadan elde edilen sonuçlar birçok örgütsel ve kuramsal zorluktan dolayı yayımlanmadı. Ancak Enstitü'nün kısa süre sonra, bu sefer de Amerikan Yahudi Komitesi'nin desteğiyle gerçekleştirdiği antisemitizm araştırması sırasında, önceki araştırmada kullanılan ampirik tekniklerin muazzam bir deneyim sağladığı ortaya çıkmıştır. 1944'te Horkheimer, Enstitü'nün Bilimsel Araştırmalar müdürü oldu ve tümü 1949 ve 1950 yıllarında beş cilt olarak yayımlanan *Önyargı İncelemeleri*'nin ortaya çıkarıldığı iddialı bir program başlattı. Bu ciltlerden biri olan, Paul Massing'in *Yıkım için Prova* adlı eseri,[23] Almanya'daki I. Dünya Savaşı öncesi antisemitik hareketlerin geleneksel tarihsel muhasebesini vermekte ve 1873-1896 yılları arasındaki ekonomik sıkıntının Yahudilere karşı duyulan hıncı körüklemekte önemli olduğunun altını çizmektedir. Diğer dört cilt ise metodoloji bakımından ağırlıklı olarak psikolojiktir. Bunlardan ikisi Enstitü-dışındaki yazarlara ait çalışmalar oldukları için burada ele almamıza gerek yoktur.[24] Diğer ikisi ise Leo Löwenthal ve Norbert Guterman tarafından yazılan *Sahtekârlığın Peygamberleri* ile Adorno ve Berkeley Kamuoyu Çalışma Grubu'nun üç üyesi, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford tarafından yazılan *Otoriteryan Kişilik* adlı kitaplardır.[25]

Horkheimer'in tüm projeyi göz önüne alarak *Sahtekârlığın Peygamberleri*'ne yazdığı girişte, günümüz insanları, önemli politik ter-

---

[22] Amerikan Emek projesi için bkz., *The Dialectical Imagination*, s. 224-226.

[23] (New York, 1949). Ismar Schorsch'a göre, "Yirmi beş yıl sonra bugün Massing'in çığır açıcı ve sağgörülü çalışması hâlâ aşılmamıştır." Bkz., "German Antisemitism in the Light of Post-war Historiography", *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, XIX (1974).

[24] Nathan W. Ackerman ve Marie Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation* (New York, 1950) ve Bruno Bettelheim ve Morris Janowitz, *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans* (New York, 1950). Bu çalışmaların kısa bir tartışması için bkz., *The Dialectical Imagination*, s. 235-237.

[25] *Prophets of Deceit* (New York, 1949); *The Authoritarian Personality* (New York, 1950).

cihlerden yoksun bırakıldıkları için onları bir araştırma nesnesi olarak ele almanın yeterli olmadığını ileri sürer. Bunun yerine, bu insanları yukarıdan manipüle edenler irdelenmelidir. Böylece Löwenthal ve Guterman, "psikolojik Mors alfabesi"[26] olarak adlandırdıkları niteliksel bir içerik analizi yöntemiyle, belli bir çekim alanı yaratan demagojik kışkırtıcıların tekniklerine odaklandılar. Araştırmanın özel bağlamı, bu etraflı araştırmayı yeterince doğrulayan bir potansiyel tehdidin gözlendiği kitlesel bir antisemitizmin bulunduğu Amerikan toplumuydu. Löwenthal ve Guterman, demagoğu gözden düşürmek için, yaptığı hileleri ifşa etmenin yeterli olacağı varsayımına karşı çıkıyor, bunun yerine bilinçdışı araçların cephane depolarını açığa çıkarmayı amaçlıyorlardı. Tartışmalar arasında öne çıkan, aynı anda hem güçlü hem de zayıf bir şekilde kurgulanan düşman figürüydü. İnsanların kafalarındaki kurgunun en sık Yahudi şeklinde dışa vurulduğunu ve Yahudilerin, kışkırtıcının fantezi dünyasında hem av hem de avcı olarak düşünüldüğünü iddia ediyorlardı. "Öteki" ile eşitlenen Yahudi, paranoyak bir kurgunun kurbanıydı. Yahudi'nin jestleri ve kişilik özellikleri kışkırtıcı tarafından taklit ediliyor ve Yahudiler "uygarlığın zincirlerine karşı kendi güçsüz öfkesinin merkeze yerleştiği kurgu üzerinde bir simge"[27] haline getiriliyordu. Biraz sonra göreceğimiz gibi, bu bulgular Adorno ve Horkheimer'in *Sahtekârlığın Peygamberleri*'nin basımından birkaç yıl önce öne sürdürdükleri (ve kısmen Löwenthal'in de katkıda bulunduğu) daha kuramsal çözümlemelerle son derece mükemmel derecede uyum içindedir.

Adorno ve çalışma arkadaşları *Otoriteryan Kişilik*'te, bu demagojik araçlara başvurmaya en meyilli karakter tiplerine yöneldi. Çalışmanın asıl amacı bireylerin potansiyel olarak ne kadar "otoriter" olduklarını nicel bir ölçekte (bilinen adıyla "F ölçeği") sınamaksa da, yazarlar gizli antisemitik eğilimleri ortaya çıkaran özel bir "A-S ölçeği" de geliştirmişlerdir. Aslında çalışma, özellikle bu ikinci sorun üzerine odaklanarak başlamıştır. Adorno'nun "temel görevimiz antisemitizmi veya diğer herhangi bir azınlık-karşıtı önyargıyı kendi ba-

---

[26] *Prophets of Deceit*, s. 140. Bu dilin kuramsal altyapısı Adorno tarafından daha açıkça ele alındı, "Freuden Theory and Patterns *Fascist* of Propaganda": *Psychoanalysis and the Social Sciences*, der., Geza Roheim (New York, 1951).

[27] *Prophets of Deceit*, s. 88.

şına sosyo-psikolojik bir olgu olarak ele almak ve analiz etmek değil, azınlık-karşıtı bir önyargının daha geniş ölçekte ideolojik ve niteliksel kalıplarla ilişkisini sınamaktır"[28] demesine rağmen *Otoriteryan Kişilik,* olgunun kendi içinde önemle tartışıldığı bir içeriğe sahiptir. Daniel Levinson'ın A-S ölçeğinin işleyişi üzerine yaptığı uzun sunuşa ek olarak Adorno, ayrıca proje çalışanlarının örnek grup üzerinde yürüttüğü "üstü kapalı" veya dolaylı mülâkatlarla ilişkili niteliksel çözümlemeleri kapsayan bir bölümle katkıda bulundu. Adorno'nun vardığı sonuçlar arasında, antisemitizmin doğası gereği öznel ve irrasyonel olduğu, genel olarak batıl inançlarca çarpıtılmış deneyimler üzerine kurulu olduğu ve ahlâki, süper-egoist bakış açılarıyla rasyonelleştirildiği, zihinsel eğilimlerin ve psikolojik kategorilerin "mitolojik" karmaşaya meyilli olduğu ve genelde de "anti-demokratik hissiyat" ile ilişkili olduğu düşünceleri yer almaktadır.[29]

Burjuva demokrasisi normunu hiç de sorgulamadan benimseyen bu son formülleştirme, bir bütün olarak çalışmanın genel psikolojik yönelimiyle birleşerek, birçok gözlemciyi Frankfurt Okulu'nun Marksist geçmişini tamamen terk ettiği düşüncesine sevk etmiştir. Üstelik çalışmanın hiçbir yerinde antisemitizm, arkasındaki dürtülerin toplumsal arka plana göre farklılaştığı kabul edilmesine karşın, temel olarak sınıfsal bir bakış açısıyla açıklanmaya çalışılmamıştır.[30] Amerika'daki işçi sınıfı üzerine yapılan çalışma Adorno ve arkadaşlarını, sorunun toplumsal bütünün tek bir tabakasıyla sınırlanamayacağı konusunda ikna etmiştir. Adorno, şöyle demektedir: "Sosyolojik olarak bu sendrom [F-ölçeğinde yüksek değerlere ulaşan otoriter kişilik] Avrupa'da genellikle alt-orta sınıfa özgü bir şeydi. Bu ülkede ise aynı durumu, gerçek konumları ile arzuladıkları konum farklı olan insanlar arasında bekleyebiliriz."[31]

---

[28] *The Authoritarian Personality,* s. 605.

[29] *a.g.e.,* s. 653.

[30] *a.g.e.,* s. 638. Burada proleter antisemitistin, Yahudileri kapitalizmin burjuva temsilcisi olarak düşündükleri, burjuva antisemitistin ise Yahudileri modern topluma ait olmayan "uygunsuz burjuva" olarak tasarladıkları iddia edilmektedir. Çalışmanın örnek alanı, "temel olarak orta sınıf"tı ancak daha önceki emek projesi az önce bahsettiğimiz eğilime kanıt sağlamaktaydı.

[31] *a.g.e.,* s. 759-760.

Yine de, Frankfurt Okulu'nun pek çok çalışmasında önyargının psikolojik boyutlarını daha geniş bir toplumsal zemine oturtma arzusu devam etmekteydi. Örneğin Adorno, örnek tipler oluşturmanın ve kişileştirmenin kaynaklarını tartışırken şunları söylemektedir: "Giderek daha da anonimleşen ve anlaşılması güç hale gelen toplumsal süreçler, insanın kişisel yaşamındaki sınırlı deneyim alanını, nesnel toplumsal dinamiklerle birleştirmeyi güçleştirmektedir. Toplumsal yabancılaşma, tam da karşıtının vurgulandığı yüzeysel bir olgu tarafından gizlenmektedir: Siyasal tutumların ve alışkanlıkların kişileştirilmesi, bugünkü yakınmaların tam da temelinde bulunan toplumsal alanın insansızlaştırılmasını telafi etme çabasıdır."[32] Ne var ki, bu örnekler, çalışmanın daha öznel yaklaşımlarında kaybolabilmektedir. Gerçekten de, Adorno'nun kendisinin de gördüğü gibi, tatmin edici bir antisemitizm kuramına, "ancak bu çalışmanın sınırlarını aşan bir kurama başvurularak ulaşılabilir. Böyle bir kuram, bir dizi 'etmenler' sıralaması yapmayacağı gibi tek bir etmeni de sebep olarak ortaya sürmeyecek, daha ziyade bütün bu etmenlerin tutarlı olarak ilişkilendirilebileceği tek bir çerçeve geliştirecektir. Bu, aslında modern toplumun bir bütün olarak kuramsallaştırılmasından başka bir şey olmayacaktır."[33]

Böylesi bir genel kuramsal yapı *Önyargı İncelemeleri*'nin hiçbir cildinde bulunmasa, Horkheimer ve Adorno "Antisemitizmin Kaynakları" adlı kısmı, 1944'te yayımladıkları ortak çalışmaları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne[34] bir bölüm olarak koymuşlardı. 1947'de basılan ve Eleştirel Kuramın en kapsamlı bir şekilde dile getirildiği bu eser, aslen Almanca yazılmış olduğu için Amerika'da genel olarak göz ardı edilmiştir. Sonuç olarak, *İncelemeler*'in öznel yaklaşımına yapılan bu nesnel katkı, kitap Frankfurt Okulu'nun izleyicileri olan genç Alman Yeni Sol tarafından 1960'larda tekrar keşfedilene kadar gözden kaybolmuştu, bu yeniden keşif aynı zamanda onu İngilizce konuşan okuyucunun da dikkatine sunmuştur. Belki Horkheimer ve Adorno, kitabın hemen göz ardı edilmesini, "Antisemitizmin Kaynakları" başlıklı bölümde Amerikalı sponsorlarının ve çalışma arka-

---

[32] *a.g.e.*, s. 671.

[33] *a.g.e.*, s. 608.

[34] *Dialectic of Enlightenment*, çev., John Cumming (New York, 1972); Löwenthal, yedi bölümün ilk üçünün ortak yazarlarından biriydi.

daşlarının liberal tutumuna aykırı gelen şeyler dillendirmiş olmalarına bağlamışlardır. Örneğin *Otoriteryan Kişilik*'te, "hedef seçilen kişilerin nitelikleriyle hiçbir ilgisi olmayan" antisemitizm[35] konusunun tartışılmaya açılması reddedilirken, bu kuramsal makalede Yahudilerin de sorunda payının olduğunun tartışılması gerektiğinin söylenmesiyle tehlikeli sulara girilmiş oluyordu. Ve Horkheimer ile Adorno, liberal demokrasi hakkında üstü kapalı övgüler düzmektense, Frankfurt Okulu'nun, liberalizmin kendisinin faşizmin yükselişiyle iç içe olduğunu iddia eden daha geleneksel duruşuna geri dönmüşlerdi.

Bununla birlikte, ortaya konulan bu kapsamlı kuram, Horkheimer'in "Yahudiler ve Avrupa" makalesiyle birlikte diğer çalışmaların da ana hatlarını belirleyen indirgemeci Marksist yaklaşımın tekrarından öte bir şeydir. Bu yaklaşımın kalıntılarına ek olarak, o zaman ampirik araştırmalarında uyguladıkları Freudcu kategoriler de apaçık görülebilir durumdadır. Fakat her ikisinin de ötesinde, kitabın genel tartışmasında, yüzyıllardır doğanın Batı kültüründe boyunduruk altına alınmasının belirsiz sonuçlarını ve bunun beraberinde gelen, araçsal aklın tanrısal bir seviyeye çıkarılmasını vurgulayan bir çözümleme vardı. Bu tartışmanın giriftliğinin hatlarını ortaya çıkarmak, bu yazının sınırını aşmaktadır,[36] fakat bu durumun açık sonuçlarından biri olan antisemitizme dair sonuçları irdelenmelidir.

Adorno ve Horkheimer'in öne sürdükleri iddialarını hiyerarşik tarzda düzenlemeyi reddetmeleri konunun bu şekilde ele alınışında bir sorun doğuruyor. Antisemitizmi oluşturan hiçbir "unsurun" göreli önemini tartacak bir girişimde bulunulmamış; ayrıca bunlar arasındaki nedensel bağ üzerinde de durulmamıştır. Bunun yerine Horkheimer ve Adorno, düzensiz bir tarzda yan yana getirilmiş etkenlerin merkezsiz bir şekilde kümelenişi adını verebileceğimiz bir tarz öne sürmüştür. Pek çok açıdan zekice ve orijinal dayanakları olsa da ortaya çıkan sonuç tam anlamıyla tatmin edici olmaktan uzak-

---

[35] *The Authoritarian Personality,* s. 607.

[36] Bir çözümleme için bkz., *The Dialectical Imagination,* bölüm VIII; Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York, 1977), s. 59-62, 178-180, ve Christian Lenhardt, "The Wanderings of Enlightenment", *On Critical Theory,* der., John O'Neil (New York, 1976).

tır.[37] Buradan Horkheimer ve Adorno'nun tüm iddialarının tamamıyla tutarlı ve bütünsel bir özetine ulaşılamasa da, düşünürlerin özellikle altını çizdiği öğeleri çıkarmak faydalı olacaktır.

Belki, *Önyargı İncelemeleri*'nde en eksik olan, düşünürlerin diğer çözümlemelerinde ise en fazla öne çıkan öğenin nedeni Frankfurt Okulu üyelerinin Marx'a olan eski borçlarıdır. Horkheimer ve Adorno şöyle yazmaktadır: "Burjuva antisemitizminin kendine özgü bir ekonomik mantığı vardır; üretim içindeki tahakkümün gizlenmesi."[38] Horkheimer ve Adorno, Neumann'ın *Behemoth*'ta iddia ettiği gibi, Yahudilerin anti-kapitalist hassasiyetlerin günah keçisi olduklarını öne sürmekteydiler: "Onlar, –ataerkil dinleriyle de son derece uyumlu olarak– kentsel, burjuva ve nihayet sınai koşulların temsilcileriydiler. Onlar, değişik ülkelere kapitalist yaşam tarzlarını götürdüler ve kapitalizm yüzünden acı çekenlerin hepsinin nefretlerinin hedefi haline geldiler."[39] Onlar, "ticaretin [Yahudilerin] mesleği değil, kaderi olduğu"[40] inancına duyarlı olmalarına rağmen, ki bu erken dönem Yahudi eleştirisinde Marx'ın duygusuzca ihmâl ettiği şeyin kabulüdür, yine de Yahudileri, kapitalizmin zaferinden ve topladığı tepkilerden sorumlu tutuyorlar –ya da, daha doğrusu onları bu suçlamalara karşı korumuyorlardı. "Kapitalizmin o kendine özgü özelliğinin faturası onlara çıkmıştı." [41]

Ancak Horkheimer ve Adorno, Bebel'in ünlü, antisemitizm "aptalların sosyalizmidir" ifadesini hatırlatan daha geleneksel Marksist yaklaşımın ötesinde, aslında faşizmi karakterize eden burjuva-sonrası antisemitizmin analizini ortaya koymuşlardır. Frankfurt Okulu'nun modern otoriterliğin doğası üzerine yaptığı erken dönem çalışmalara dayanarak[42] faşizmin, piyasanın aracılığı üzerine inşa edilmiş klasik

---

[37] Kitabın ilk eleştirmenlerinden olan Heinz L. Matzal, bu bölümü en az ikna edici bölüm olarak bulmuştur. Bkz., *Philosopischer Literaturanzeiger,* I (1949). Frankfurt Okulu'nun ürünleri daha sonra ele alındığında bu konu çok öne çıkmadı. Carlebach, bir istisnadır ve görüşü de genel olarak düşmancadır. Bkz., n. 4.

[38] *Dialectic of Enlightenment,* s. 173.

[39] *a.g.e.,* s. 115.

[40] *a.g.e.*

[41] *a.g.e.*

[42] Özellikle bkz., *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler*'deki kuramsal girişler ve Marcuse'nin n. 4'te adı geçen makalesi.

kapitalizme göre daha çıplak bir baskı biçimi olduğunu öne sürmüşlerdir: "Artık hiçbir ekonomik tahakküme ihtiyaç duyulmazken, Yahudiler en saf ve basit biçimde tahakkümün mutlak nesnesi olarak belirlenmişlerdir."[43] Faşizm, "sınırsız iktidara, her türlü değere ve her şeye tamamen sahip olmayı arzulayan"[44] yöneticilerin yönlendirdiği katıksız bir güç düzenidir. Bu megalomanyakça istekler belli bir suçluluk doğurur, ki bu da, total bir denetimi arzulayanların aslında Yahudilerin kendileri olduğu iddiasıyla hafifletilir.

Faşizmle birlikte zirveye ulaşmadan önce, klasik kapitalist safhadan geçen bu tür bir tahakküm ilişkisine doğru giden uzun erimli eğilimi, günah keçisi kuramının sağlayabileceğinden daha temel kavramlarla düşünmek gerekir. Çünkü "antisemitizm, çok derin izler bırakan bir şey, bir uygarlık ritüelidir."[45] Bu nedenle, Horkheimer ve Adorno daha derin bir açıklama için bu uygarlığın (veya uygarlık yerine kullandıkları adıyla Aydınlanmanın) temel diyalektiğine yöneldiler.

Bu açıklamanın özü, uygarlık ile doğanın hâkimiyet altına alınmasını eşitlemektir; bu öyle bir hâkimiyettir ki, uğursuz etkileri ancak o zaman bütünüyle açıklık kazanacaktır. "Doğayı düzensiz bir biçimde hâkimiyet altına alanlar, bu azap içindeki doğada iktidarsız mutluluğun kışkırtıcı imgesini görürler. İktidarın olmadığı bir mutluluk düşüncesi dayanılmazdır; çünkü mutluluk o zaman gerçek mutluluk olacaktır."[46] Yahudiler özel bir saldırıya maruz kaldılar, çünkü onlar doğanın kendisiyle özdeşleştirildiler ve dolayısıyla "iktidarın olmadığı bir mutluluğa, çalışmadan alınan ücrete, sınırların olmadığı bir eve ve mitin olmadığı bir dine" sahipmiş gibi görüldüler.[47] Ancak ironik bir şekilde, Yahudiler yalnızca tam olarak kıskanılan ve egemen olunan doğa ile özdeşleştirilmezler, aynı zamanda uygarlık sürecinin kendisiyle de ilişkilendirilirler. Kapitalizmin günahlarının, günah ke-

---

[43] *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 168. Ayrıca, biraz da Hannah Arendt'in 1951'de yayımladığı meşhur çalışması *Totalitarizmin Kaynakları*'nı hatırlatır bir şekilde 19. yüzyıl Yahudilerinin politik haklarını ve güçlerini ekonomik güvenlik için sattıklarını iddia etmekteydiler. Dolayısıyla, ulus devletin, kitle politikası çağında onları korumaktan vazgeçmesiyle tamamen saldırıya açık hale geldiler (s. 171-172).

[44] *a.g.e.*, s. 169.

[45] *a.g.e.*, s. 171.

[46] *a.g.e.*, s. 172.

[47] *a.g.e.*, s. 199.

çisi olmaları durumundaki gibi, burada da hakikat kırıntısı bulunuyordu, çünkü Yahudiler "ilerlemenin sömürgecileri"ydi.[48] Onlar, Roma döneminden bu yana, uygarlığın ve uygarlığın "aydınlanma ve kinizm" yoluyla doğayı egemenlik altına almasının taşıyıcısı olmuşlardı.[49] Doğa, kendi üzerinde çağlardır süren tahakküme karşı isyan ettiğinde, Horkheimer ve Adorno, bunun irrasyonel politikanın yükselişi anlamına geldiğini iddia ettiler; Yahudiler kaçınılmaz olarak intikam duygusunun hedefi oldular. Fakat bastırılmış doğanın isyanı başka bir tahakküm görünümüne dönüştü; aslında, faşizm "bastırılmış doğanın tahakküme karşı isyanını doğrudan tahakküm için kullanmaya çalışır."[50] Bu tersine dönüşün nihai sonucu, doğayı ilk olarak hâkimiyet altına aldığı düşünülen Yahudilerin, geleneksel hâkimiyet biçimine karşı bir isyan kisvesine bürünen yeni tip bir hâkimiyet taleplerine feda edilmesidir.

Bu iddianın giriftliliğini geliştirirken Horkheimer ve Adorno, mimetik davranışın uygarlık içindeki rolü ve bunun Yahudi kurbanlara dönük faşist mimetikte nasıl çarpıtıldığıyla ilgili anlaşılması güç bir tartışma öne sürdüler. Ayrıca, Hıristiyanlığın sürece katkısını da çözümlediler; çünkü onlara göre her ne kadar modern dünyada kilisenin statüsü can çekişmekte ise de, onun katkısı göz ardı edilerek süreç anlaşılamayacaktır. Ancak Horkheimer ve Adorno'nun en ilginç iddiaları ise, o zaman ampirik çalışmalarında ele aldıkları antisemitizmin öznel tarafına uyguladıkları psikanalitik kuramdan ileri geliyordu: "Antisemitizm yanlış bir kurguya dayandırılmaktadır. Bu, gerçek mimesisin tam karşıtıdır ve esas olarak bastırılmış biçim ile ilişkilidir; muhtemelen bu, bastırılmış mimesisin aslında sapkın bir ifadesidir. Mimesis çevreyi taklit eder, fakat yanlış tasarım çevreyi tıpkı kendisi gibi yapar."[51] Bu tür bir yanlış kurgu paranoyaya denk-

---

48 *a.g.e.,* s. 175. Horkheimer, 5 Temmuz 1946'da Löwenthal'e yazdığı bir mektupta, köylünün, dili manipüle eden kentliye karşı duyduğu güvensizlikten bahsetmektedir. Horkheimer şöyle devam etmektedir: "Güvensizliğin kendisi antisemitizmin bir öğesidir ve dili bu denli kolayca manipüle eden Yahudi, sizin dilin faşistçe işlenişi adını verdiğiniz tarih öncesinin suçluluğundan kurtulamaz. Burada da Yahudiler kapitalizmin öncüsüdür." (Löwenthal koleksiyonu, Berkeley, California)

49 *a.g.e.,* s. 186.

50 *a.g.e.,* s. 185.

51 *a.g.e.,* s. 187.

tir, fakat kişisel bir sorun olmanın çok ötesindedir, paranoya modern dünyada siyasallaşmıştır. Onun etkisine kapılan pek çok insan için faşizm, gerçekliğin kendisi sanılan kitlesel bir aldatıcı sistem sağlamıştır.

Yine de, Horkheimer ve Adorno çözümlemelerine epistemolojik bir boyut ekleyerek paranoyak yanlış yansıtmaların saf psikanalitik bir şekilde ele alınmasının çok ötesine geçtiler. Onlara göre yansıtma, kendinde ve kendiliğinden hatalı değildir, çünkü özelde Kant'ın gösterdiği gibi, tüm algılar içlerinde yansıtıcı bir an barındırırlar. Fakat sağlıklı bir yansıtma özne ile nesne arasındaki gerilimi korumayı başarabilmekte, ne pozitivizmin yaptığı gibi özneyi nesneye, ne de idealizmin tam tersini yaptığı gibi, nesneyi özneye indirgemektedir. Öznenin ve nesnenin uzlaştırılmış özdeşsizliği üstüne düşünmenin, sağlıklı ve tahakküm kurucu olmayan bir aydınlanmanın anahtarı olduğunu ileri sürdüler; dolayısıyla "antisemitizmin sapkın yönü yansıtma eyleminin bulunması değildir, düşünmenin bu eylemde eksik olmasıdır."[52] Dolayısıyla aydınlanmanın daha merhametli biçiminin zorunlu kıldığı doğa hâkimiyeti, paranoyanın ve idealizme duyulan felsefi eğilimin psikolojik koşuluyla çok yakından ilintiliydi. "Düşünceyi nesneleştirmek (hastalık gibi örneğin), şeye düşman olan ve şeyin kendisini unutan öznel amaçların despotizmini içermektedir ve böylece, bir süre sonra pratiğe geçirilecek olan şiddet, zihinsel süreçte uygulanmış olur. Uygarlaşmış insanlığın faşizmde doruğa ulaşan koşulsuz gerçekliği, doğanın ve en sonunda da ulusların insancıllıktan uzaklaştığı özel bir paranoyak aldanma vakasına dönüşmektedir."[53] Adorno'nun daha sonra *Negatif Diyalektik*[54] adlı eserinde ayrıntılı olarak geliştirdiği bu iddia böylece antisemitizmi toplumsal, psikolojik ve felsefi süreçlerin doruğa ulaştığı bir sürecin, yani aslında Aydınlanmanın diyalektiği olan bir sürecin merkezine yerleştirir. Bu iddianın ima ettiği çok ciddi sonuç, sürecin Yahudilerin katliyle sonuçlanmasının tersine çevrilmesinden başka bir şekilde olamayacağıdır, ki bu sonuç hoşgörü için daha fazla eğitim çağrısı yapan *Önyargı İncelemeleri*'nin vardığı sonuçtan daha kötüdür ve hiç de iç açıcı değildir. "Düşünce, tahakkümden özgürleştirilebilir ve eğer şid-

---

[52] *a.g.e.*, s. 189.
[53] *a.g.e.*, s. 193.
[54] *Negative Dialectics*, çev., E. B. Ashton (New York, 1973).

det yok edilebilirse uzun süredir var olmayan, Yahudilerin de insan olduğu düşüncesi gelişebilecektir. Bu gelişme, Yahudileri ve diğerlerini çılgınlığa iten antisemitik toplumdan daha insani bir topluma geçişte bir adım olacaktır. Bu adım Faşist yalanı da, onu yadsıyarak gerçekleştirecektir: görünen o ki, aslında Yahudi sorunu tarihin dönüm noktasıdır."[55] Kısacası, ütopyaya bir ulaşabilirsek antisemitizm kendi başının çaresine bakacaktır.

Ancak bu iddianın aksi zorunlu olarak Horkheimer ve Adorno'nun 1947'de, yani savaş bittikten sonra "Antisemitizmin Unsurları" başlıklı denemelerinin sonuna ekledikleri kısımla uyumlu olmak durumunda değildir. Yani, Yahudi-düşmanlığının bitmesi, zorunlu olarak düşüncenin tahakkümden özgürleşmesi ve şiddetin yok edilmesi anlamına gelmemektedir. Bugün Hitler bozguna uğratıldığı için "artık antisemitikler olmasa" da, faşizmi mümkün kılan koşullar gerçekten değişmiş değildir.[56] Çok sayıda antisemitizm üreten klişeleşmiş "etiket-zihniyeti" düşüşünü yaşıyor. Aslında Yahudi kitlelerinin kendisi de, düşman gençlik örgütleri kadar klişe-düşünmeye eğilimlidir."[57] Faşist propagandanın içeriği ve aslında faşist eylemin kendisi, doğaya hâkim olma düşüncesinin ana hatlarını belirleyen paranoyak yanlış kurgudaki kaynağına göre çok daha önemsizdir. Böyle bir etiket düşüncesi, antisemitik etiket kadar antisemitiktir. Farklı olan her şeye karşı duyulan öfke, teleolojik zihniyete içkindir; ve doğanın egemenlik altına alınmasına karşı egemenlik altına alınan öznelerin kızgınlığı olarak –öncelikle toplumsal azınlık tehdit altında olsa da– doğal azınlığa saldırmaya hazırdır.[58]

Bu durumda, Horkheimer ve Adorno'ya göre, antisemitizmin ve işlevsel açıdan antisemitizme denk olan şeylerin belki de en temel kaynağı, Batı uygarlığının tahakküm kurucu ve bütüncü yönünü karakterize eden şeye; yani özdeş-olmayana karşı duyulan öfkedir. Bir başka deyişle, Yahudiler ve onların asimile olmayı reddetmeleri, "yönetilen dünyanın" veya Marcuse'nin "tek-boyutlu toplum" adını verdiği toplumsal yapının tamamen bütünleşmesi önündeki engeli temsil ederler. Aslında en azından Horkheimer, Yahudilerin insanlığın geri

---

[55] *Dialectic of Enlightenment*, s. 199-200.

[56] *a.g.e.*, s. 200.

[57] *a.g.e.*, s. 207.

[58] *a.g.e.*

kalanıyla girdikleri "negatif" ilişkiyi sağlıklı bir durum olarak görmeye başlamıştı. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde kendisinin bu tutumu, Siyonizme ve İsrail'in kurulmasına karşı verdiği tepkiyi ikircikli hale soktu; çünkü Yahudiler de artık diğer uluslar arasında sadece bir ulustu: "Yahudiler güçlü bir devlet değildi, ancak en nihayetinde adalet için bir umuttu. Onlar bir halktı ve buna karşın tüm diğer halklara karşı bir konumları vardı. Şimdi ise bir devlet Yahudiler adına, Yahudi olarak konuşuyor. Tüm halkların adaletsizliğinin suçu haline gelen Yahudi halkı, düşünceleri ve jestleri aslında düşünülen şeyin negatifi haline gelen bireyler şimdi pozitif hale geldiler. Uluslar, askerler, liderler, sermayedarlar arasında kendisi için bir ulus."[59] Franz Rosenzweig'ın Yahudileri tarih-dışı bir halk olarak anlatmasının yankılarını taşıyan bu sızlanmalar öyle ya da böyle Horkheimer'in tüm eski çalışma arkadaşları tarafından paylaşılıyordu;[60] Horkheimer'in âdeta Eleştirel Kuramın temel ilkesini ifade ettiği açıktı: olgunlaşmamış olumluluğun yasaklanması. Yahudiler, Horkheimer'in ve muhtemelen diğer birçok arkadaşının kafasında, yadsıma ve özdeş-olmayanı barındıran toplumdan geriye kalana denk bir metaforik anlam taşıyordu. Aslında Horkheimer, Frankfurt Okulu'nun mevcut topluma alternatif bir ütopya tasviri yapmayı reddetmesinin ardında yatan nedenin, Tanrı'ya isim koymayı veya cenneti betimlemeyi yasaklayan geleneksel Yahudi tabusu olduğunu iddia etmeye başladı.[61]

Horkheimer'in kendi aforizmalarmdaki iki farklı çalışmada, Yahudiler ve antisemitizm konularını bu denli zıt şekilde ele alışı, Frankfurt Okulu'nun konu karşısındaki tutumunun geçirdiği hayatî derecede önemli dönüşümü yansıtmaktadır. Horkheimer'in, proletaryanın pozitif bütünselleşmenin tek öznesi olduğu şeklindeki geleneksel Marksist inançtan, bu dünyada umulacak en iyi şeyin olumsuzlama alanlarının korunması olduğu düşüncesine doğru kaymasıyla diğer Enstitü üyelerinin de Yahudi sorununa verdikleri önem giderek arttı. Her ne kadar Yahudi mülteciler olarak kendi statüleri ile "Auschwitz Sonrası" negatif diyalektik tasarımları arasındaki neden-

---

[59] "The State of Israel", *Dawn and Decline* içinde, s. 206-207. Ayrıca bkz., "End of the Dream" başlıklı aforizma, s. 221-222.

[60] Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev., William Hallo (London, 1971).

[61] Bkz., n. 10.

sel ilişki iddiaları sadece spekülatif olsa da,[62] en azından Horkheimer örneğinde, Eleştirel Kuramcının yönetilen toplum içinde "Yahudi" olarak algılandığı çok açıktır. Ve tersine, antisemitizm tek-boyutlu dünyada özdeş-olmayanın bütüncül tasfiyesi için bir model haline geldi.[63] Horkheimer ve Adorno, "Antisemitizmin Kaynakları"nda şöyle yazmışlardı: "Antisemitizmin yalnızca değişken bir gündemin parçası olarak varolabilmesi gerçeği onun bir gün kesinlikle yok olacağını umut etmemizi sağlamaktadır";[64] ancak Eleştirel Kuram bugünün ne zaman geleceğini söylememeyi tercih etmiştir. Aslında geç dönem Frankfurt Okulu için, umuda duyulan ihtiyacın âciliyetine rağmen" umutların gerçekleşeceğinden emin olunamazdı.

---

[62] Örneğin bkz., Zoltan Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno* (New York, 1977) ve Arnold Künzli, Aufklärung und Dialektik (Freiburg, 1971). Tar ve Künzli negatif diyalektiği Adorno (ve Horkheimer'in) Yahudilerle olumlu özdeşliği olarak görmek yerine, Adorno'nun Holocaust'u tecrübe etmesinin bir ürünü olarak ilk zamanlarda Yahudiliği reddetmesinin geç kalınış bir pişmanlığına indirgerler.

[63] "Antisemitizmin Kaynakları"nda Horkheimer ve Adorno şöyle yazmaktaydı: "başlangıçtan bu yana antisemitizm ile totalite arasında içsel bir bağ olmuştur." (s. 172) Diğer çalışmalarında sıkça ve daha pozitif bir anlamla kullanılan totalite kavramına karşı takınılan bu eleştirel tutum, erken dönem çalışmalarındaki Lukácsçı diyebileceğimiz gidişten genel bir dönüş olduğu anlamına gelmektedir. Totalite kavramını tamamen olumlu bir anlamda kullanmak yerine, kavramın totaliterlikle muğlak ilişkisini fark etmeye başladılar. Bu konu üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için bkz., Martin Jay, "The Concept of Totality in Lukács and Adorno." *Telos*, 32 (Summer, 1977) ve *Varieties of Marxism*, der., Shlomo Avineri (The Hague, 1977).

[64] *Dialectic of Enlightenment*, s. 207.



Müzik

MÜZİK SOSYOLOJİSİ: ADORNO VE ÖTESİ*



W. V. Blomster

Her müzik –biçimsel açıdan en bireysel olanlar bile– tartışmasız bir şekilde kolektif bir içerikle doludur: Her bir ayrı ses 'biz' der".[1]

Adorno'nun *Müzik Sosyolojisi* yapıtının İngilizce olarak yakında çıkacak olması önemli bir olaydır.[2] Bu ayrıca müzik sosyolojisinin bu-

---

Çeviren: H. Emre Bağce

* Kaynak: *Telos*, 1976, no. 28, s. 81-112.

[1] Theodor W. Adorno, "Ideen zur Musiksoziologie", *Klangfiguren* (Berlin ve Frankfurt, 1959) içinde, s. 23.

[2] Seabury Press yayımlamayı ilk kez 1975'te duyurdu; ancak kitabın çıkış tarihi olarak açıkçası Mart 1976 belirlendi. Okurlar kuşkusuz bu çalışmaya farklı derecelerdeki altyapısal bilgiyle yaklaşacaklardır. Temel bilgi ve yönlendirme için takip eden kaynaklar önerilir: Jameson'un, *Marksizm ve Biçim* içindeki Adorno ile ilgili bölümü özellikle özlü ve tutarlıdır; Weitzman'ın makalesi "An Introduction to Adorno's Music and Social Criticism", *Music and Letters*, 52: 3 (Temmuz, 1971) içinde, s. 287-298, Adorno'nun müzik sosyolojisindeki çalışmasının temel bir değerlendirmesini sunar; Feher'in makalesi, "Negative Philosophy of Music-Positive Results", *New German Critique*, 4 (Kış, 1975), s. 99-111, Adorno ve Lukács'la ilgili tespitlerinde dikkate değerdir ve dahası müzisyen olmayan bir kişinin müziğe yaklaşımını verir; Robert Craft'ın Adorno'nun *Modern Müzik Felsefesi*'nin İngilizce çevirisinin değerlendirmesi "A Bell for Adorno", *Prejudices in Disguise* (New York, 1974) içinde, s. 91-102, her ne kadar Craft'ın yüzeysel zekâsı

günkü durumu üzerinde yorumda bulunmanın zamanının geldiğine işaret eder. Bunu, süregelen Alman tekeli ve Amerikan duyarsızlığı zorunlu kılmaktadır. Adorno, sosyolojinin bu dalını otuz beş yıldır doldurduğundan, onun ölümünden altı yıl sonra müziko-toplumsal düşüncede herhangi bir yeni yönelim olup olmadığını sorgulamak uygun olacaktır.[3]

Arnold Schoenberg, Adorno'nun müziğe dair düşüncesinde büyük önemi haiz olduğundan, müzik sosyolojisinin mevcut durumunu Schoenberg'in başlıca yapıtı fragmanter operası *Moses and Aaron* yoluyla yorumlamak çekicidir: Bu alan zeki ve adanmış liderlikle kutsanmış, çoğunlukla düşsel görüşlerle harekete geçirilmiştir ancak Vaat Edilmiş Topraklar'a giriş henüz başarılamamıştır. Aslında, şu anda, disiplinle ilgili düş kırıklığı ve onun içindeki düşünce karışıklığı, yarım yüzyıldan fazla bir süredir devam eden yoğun entelektüel sulamaya karşın, bu toprağın tüm verimliliğini kuşkuya düşürmüştür.

Adorno'nun derinliğinden daha fazla rahatsızlık uyandırsa da, bu kitabın pratik anlamını açığa çıkarmaya yönelik dürüst bir çabadır ve son olarak Frankfurt Okulu'nun estetiğine tam olarak adım atmak için, Martin Jay'in kitabı *Diyalektik İmgelem Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950,* olmazsa olmazdır.

[3] Adorno'nun başarımı onu eleştirenler tarafından bile kabul edilmektedir. Bkz., Tibor Kneif, "Gagenwartsfragen der Musiksoziologie", *Acta Musicologica,* 5: 38 (1966) içinde, s. 109'da şöyle yazar: "Bugünkü müziksel yaşamın eleştirel aydınlatılması Adorno'nun neredeyse tüm çalışmalarının amacıdır. Onları müzik sosyolojisi açısından önemi, verili bir zamandaki işlere uygulanan müzik sosyolojisi yöntemini göstermeleri ve bu durumun kendini diyalektik düşüncenin zorunlu bir biçimi olarak dışa vurmasına izin vermesiyle güçlenmiştir." Başka bir yerde Kneif, ardından şu sonuca ulaşır: "Müzik sosyolojisinin yararlandığı yüksek resmî saygı Adorno'nun etkisine uzanır." Bkz., Kneif, "Der Gegestand Musiksoziologischer Erkenntnis", *Texte zur Musiksoziologie* (bundan böyle *Texte* olarak kısaltılacaktır), Tibor Kneif, der., Carl Dahlhaus'un önsözüyle (Cologne, 1975), s. 77. Yine bkz., Hans-Klaus Jungheinrich, "Musik und Realismus- Einige Aspekte bei Hanns Eisler", *Musik zwischen Engagement und Kunst* (bundan böyle *Engagement* olarak anılacaktır), (Vienna, 1972), s. 72; burada, "Adorno'ya gerçekliğin sanatsal-sosyolojik boyutlarıyla ilgili öngörülerde yirminci yüzyılda müzik üzerine düşünen herkese olduğundan çok daha fazla" Adorno'ya "borçluyuz" der.

Buradaki değerlendirme esas olarak betimleyicidir; Adorno ve onun müzik sosyolojisindeki yapıtı üzerindeki ana odak, halen alanın temel karakterini belirleyen karışıklık ve uzlaşma eksikliğindeki –konu ve metodoloji gibi temel sorunlarda bile– sürekliliği su yüzüne çıkarır. Müzik sosyolojisinin tanımı ve ona yönelik Amerikan tutumu hakkındaki yorumlarla ilgili giriş niteliğindeki belirlemelerden sonra, Adorno'nun bu alandaki çalışmasının kökeni ana hatlarıyla sunulacaktır. Daha sonraki bölümler müzik sosyolojisinin ilgilendiği özel sorunlarla ilgilenecektir: Özellikle müzikte dile getirilen sanatın müphemliği; biçim ve içerik ilişkisi; ve koşullandırma ve yansıtma bağlamında müzik ve toplum ilişkisi. Müzik sosyolojisinin gelecek çalışmaları için Max Weber'in sağladığı temel ve müzikle ilgili kıdemli sosyologlar kuşağının başlıca iki kişiliği Kurt Baukopf ve Alphons Silbermann'ın çabaları üzerine kısaca bir yorum sunulacaktır. Çalışmaları bugün çoğunlukla bilinmeyen yirminci yüzyılın iki bestecisi, şu anda genç kuşak müzik sosyologlarının büyük ilgisini çekmektedir: Hanns Eisler ve Joseph Mattias Hauer; onların çabalarının şimdilerde olumlu değerlendirilmesinin temeli, bu çalışmanın sondan bir önceki bölümünde ele alındı. Müziksel ifadenin her türlü tarzıyla ilgilenen enerjik bir yazar olan Konrad Boehmer'in Adorno'nun çalışmasıyla ilgili özellikle olumsuz eleştirisinin kısaca değerlendirilmesini takiben, inceleme, müzik sosyolojisindeki gelecek gelişmeler üstüne spekülasyonlarda bulunarak sonuçlandırılacaktır.

Bu çalışma esas olarak, kapsamı dâhilinde müzik sosyolojisinin mümkün olduğunca ayrıntılı resmini sunan bir *Forschungsbericht* olarak tasarlandı. Bu alanın özel yönlerini daha ileri düzeyde takip etmek isteyebilecekler için notlara çok geniş bir materyal kondu. Burada ne benim kendimin olduğu söylenebilecek bir müzik sosyolojisi önermeye çalışıyorum, ne de takip eden sayfalarda kendilerinin konuya yaklaşımlarını dillendiren birçok sesle tartışıyorum. Bu sunumu daha ziyade Adorno ve müziko-sosyolojik düşüncedeki başlıca diğer kişilikler arasında esnek bir şekilde kurulmuş, böyle bir ek boyutun katılmasıyla daha az tutarlı olmayacak bir diyalog olarak görüyorum.

Müzik ve toplum ilişkisi üstüne Marksist yaklaşımın sorunu, bu çalışmada birkaç durumda açıkça ve birçok diğer noktada da örtük bir şekilde mevcut olmasına karşın bu, Marksizmle ilişkisi bağlamında bir müzik sosyolojisi çalışması girişimi değildir. Ne de Adorno' nun, Marksist estetik ve düşünceye borçlu oluşu sorunu burada orta-

ya atılmıştır; benim isteğim daha ziyade Adorno'nun, kendisini ve çalışmalarını verili bir kategoriye sokma teşebbüslerine karşı şiddetle ve sıklıkla da acı bir şekilde karşı çıkarak kendisinin, kendisi olarak görülme arzusuna saygı duymaktır.

Müzik Sosyolojisi ve Amerikan Sosyolojisi

Müzik sosyolojisinin bugüne kadar bir Alman bilimi olarak kalmasının nedenini en başta belirtmekte yarar var.[4] İlk olarak müzik, ister düşünürlerin ve yazarların seçkin alanında, ister Almanca konuşulan ülkelerde üretilen ve tüketilen müziğin rotadan çıkmış hacminde olsun, her zaman Alman yaşamında baskın bir rol oynamıştır. İkinci olarak, Etzkorn'un ifade ettiği gibi, sosyoloji uygulaması Avrupa ve Amerika arasında ciddi biçimde farklıdır: "Kuzey Amerika'da sosyoloji tarihi yakın zamanlara aittir ve daha erken Avrupalı geleneklerden ayrılma eğilimindedir... Sosyolojik araştırmanın ana akımları göz önüne alındığı müddetçe, büyük ölçekli spekülasyona Kuzey Amerikan sosyolojisinde, Avrupalı geleneklerden daha az bir vurgu vardır ve müzik sosyolojisindeki çalışmalar farklı değildir."[5]

---

[4] İngilizcedeki müzikle ilgili en kapsamlı referans çalışması olan *Grove's Dictionary of Music and Musicians,* "müzik sosyolojisi" başlığı altında hiçbir giriş sunmaz. Bir şekilde daha modern olan *Harvard Dictionary of Music* konuya dört sütun ayırır –tek ciltlik bir çalışma için muazzam bir miktar–; ancak öne çıkan kaynakçadır. Listelenen otuz-iki maddeden yirmi-üçü ya Almancadır ya da Almanca metinlerden çevrilmiştir. Almanca olmayan maddeler şunları içerir: A. R. Oliver'ın *The Encyclopedists as Critics of Music* ve A. Lost'un *Musicians' Guild and Union,* bunlarla birlikte A. Losser'in *Men, Women, and Pianos* –zevkli ancak derinlikli olmayan bir çalışma. Bu başlıklar, bu üç kitabın hangi kategoriye ait olduğu konusunda, müzik sosyolojisi ve müziğin toplumsal tarihi arasında bir ayrım yapılmasının gerekliliğini gösterir. Başlık olarak *Music and Society* bu ülkede daha erken bir zamanda, 1938'de kullanıldı. Elie Siegmeister'in zayıf cildinin fikirleri o zamanlarda (New York, 1938) karışıktır. Silbermann, *Sociology of Music,* çev. Corbert Stewart (London, 1963), s. 55, kitabını, ruhsal ve sanatsal etkinlikler diğer bütün görünümleri gibi, müziğin toplumun gerilimlerinden ve koşullarından etkilendiğini kanıtlama çabasından dolayı, "gelecek vaat ediyor" şeklinde niteler.

[5] K. Peter Etzkorn, "On Music, Social Structure and Sociology", *International Review of Aesthetics and the Sociology of Music* (bundan böyle

Birleşik Devletler'deki müzik sosyolojisine yönelik ilgi eksikliği, Adorno'nun savaş yıllarında ve sonrasında bu ülkede geçirdiği hareketli yılların ironik bakışıyla hafifçe renklenir. East Coast'taki radyo yayınıyla ilgili resmî-destekli araştırmaya katıldı, Hollywood'da Hanns Eisler'le film müziği üzerine kitap çıkardı, en başta gelen müzik çalışması *Modern Müzik Felsefesi*'nin el yazmalarını California'da ta-

---

IRASM olarak kısaltılacaktır), 6: 1 (1975), s. 45. Etzkorn'un *Music and Society: The Later Writings of Paul Honigsheim* (New York, 1963)'a girişi müzik sosyolojisi konusunda İngilizcede karşılaştığım en iyi değerlendirmedir. Mevcut çalışma bu girişe bir kontrpuan olarak düşünülmüştür. J. Allan Seegle de Amerikan ve Alman sosyolojisi arasında esaslı bir farklılığa işaret etmiştir: "Tüm kültürlerden ve çağlardan elde edilen karşılaştırmalı tarihsel kanıt gerektiren büyük meseleler ve sorular en çok Honigsheim'ı ilgilendirdi. Onun görüşüne göre, çoğu Amerikalı sosyolog tarihten hiçbir şey anlamıyordu ve aşırı derecede istatistikle uğraşıyorlardı... Paul Honigsheim, Michigan State Üniversitesi'ndeki Sosyoloji Bölümü ekibine, uygulamalı ilgilerin hâkim olduğu bir zamanda, 1938'de katıldı. O dönemdeki üyelerin çoğu ya Tarımsal Deney İstasyonu'na atanmış ya da toplumsal çalışmalarla ilgilenen kır sosyologlarıydı." *Music and Society*, s. vii. Max Weber'in Heidelberg'inin atmosferinde olgunlaşan Honigsheim, bu çevredeki taze bir soluktu. (Cologne'den kaçtıktan sonra Honigsheim'ın bir süre Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Paris biriminde görev yapmış olduğu da hatırlanmalıdır.) Günümüzün önde gelen müzik sosyologu Tibor Kneif bunu şöyle belirtir: "Almanca-olmayan literatür, müzik sosyolojisinde metodolojik sorunlar üzerine neredeyse dikkate değer hiçbir şey sunmaz. Amerikalı ve Fransız sosyologların diğer alanlardaki dikkate değer etkinliklerine rağmen, müzik sosyolojisinin onların görüş alanına girmediği bile söylenebilir. Her iki ülkede de müziko-sosyolojik düşüncenin bilim-harici önkoşulları bulunmamaktadır. Doygunluğa ulaşmış orta sınıf dinleyici ve bestecilerin mevcut bilincinin örtülmüş olması tarafından belirlenen tamamen muhafazakâr bir kamusal zevk, toplumsal ve sanatsal gelişme arasındaki uçurumun artmasını, yaratıcı ve dinleyici arasındaki gerilimlerin tam bir bilinç düzeyine yükselmesini engellemektedir. Böyle cennet gibi ve barışçıl bir kültürel iklimde müzik sosyolojisi ya yerel pazarda hiçbir talep bulamayan 'ithal mallar' etiketiyle biçimsizleştirilecektir –1930'larda ve 1940'larda göçmenler Birleşik Devletler'de Alman müzik yaşamına dayalı çalışmalarına ne kadar az ilgi olduğunu fark etmek zorunda kaldılar–... ya da sosyolojik sorgulama, eğer yerli topraklarda ortaya çıkarsa, mümkün olan her türlü müzik ve müzik yapım yaklaşımı üstüne edebî türde müphem düşüncelerce yozlaşacaktır." Kneif, "Gegenwartsfragen", *a.g.e.*, s. 89.

mamladı. Bu, Amerikan düşüncesine giriş için yeterli bir pasaport olarak gözükür. Öte yandan Jameson'a göre, Adorno'nun ve bütün olarak Frankfurt Okulu'nun düşüncesi "diyalektik-olmayan Anglo-Amerikan geleneğine" ve "Anglo-Amerikan felsefesi olarak bildiğimiz ve Adorno'da bulunan... düşünce türüne tüm noktalarda düşman olan siyasal liberalizm, ampirisizm ve mantıksal pozitivizm karışımına" yabancıdır.[6]

Müzik sosyolojisinin geniş ölçüde sistematik olmayan doğası göz önüne alındığında, bu noktada disiplinin başlangıç tanımı için bir çabaya girilmelidir. Mümkün olan en basit formülasyona indirgendiğinde müzik sosyolojisi, müzik ve toplumun karşılıklı ilişkisinin incelenmesidir. Şu sıralar alanındaki en önemli kişilik olarak görülebilecek Kneif'e göre, "Son birkaç yılda bütün müzik sosyolojisi alanı gittikçe bir tek kişinin kavrayamayacağı ölçüde genişledi ve içsel olarak farklılaştı. O halde, müzik sosyolojisinin başarısı, yöntemlerin karşılıklı değişimi, en acil temaların belirlenmesi ve bireysel incelemelerin eşgüdümü, merkezî bir noktadan sağlandığı zaman kuşkusuz artacaktır. Müzikbilim ve sosyoloji bu durumda, rastlantısal örtüşmelerden ziyade, birbiriyle sürekli bir iletişimde kalabilirler."[7]

---

[6] Jameson, *a.g.e.*, s. x, xii.

[7] Kneif, "Gegenwartsfragen", *a.g.e.*, s. 117. Bu, "bir merkezî nokta" üzerine anlaşma sağlanması yine de mevcut bakış alanı dahilinde değildir. Bunun sonucunda, alanın mevcut kapsamına ve kompozisyonuna dair Kneif'in tanımını kabul etmek gereklidir: "Müzik sosyolojisi adına bir araya toparlanan tüm ifadelerden oluşur." Bkz., kendisinin *Musiksoziologie* (Cologne, 1975), s. 14. Bu tanım bile belirsizlikle sonuçlanır; çünkü Kneif'e göre, kendilerinin müzik sosyolojisinin uygulayıcıları olduğunu söyleyenler onun doğasıyla ilgili herhangi bir uygun kavrayışa sahip değilken, birçok insan onun varlığının farkına varmadan alana ciddi katkılarda bulunmuştur. Bu sonraki ihlâl, son on yıldaki sosyolojik meselelerdeki spekülasyonculuk süresince özellikle yaygındır. Kneif, bunun ötesinde, bu disiplinin çoğunlukla öznel doğasına ve bunu takip eden özel bir entelektüel yönelimin çekimine kapılmaya işaret eder: "Çünkü, müzik sosyolojisi tam zamanında bir müzik kuramıdır, bir yorum ve birleştirme meselesidir: Sırf verileri açığa çıkarmanın aksine, o kavramlara kişisel renklerin verilmesiyle ilgilidir. O her zaman bireysel bir başarımdır; bu nedenle sentetik zihinli kişiler onun cazibesine kapılmaktadır." "Gegenwartsfragen" içinde, *a.g.e.*, s. 117.

Bu merkezî nokta konusunda bir uzlaşma olmadığından, bununla ilgili birkaç yaklaşımı belirtmek yararlı olabilir. Kneif, "Müzik sosyolojisinin amacını müzikle ilgili oluşumların verili bir zamandaki toplumsal durumda ortaya çıkışını anlamak"[8] şeklinde belirtir. Blaukopf, görece daha geniş bir bakışla, "müzik sosyolojisinin insan toplumunun gelişiminin tarihsel süreciyle ilişki içinde, müziğin üretimini ve yeniden üretimini anlamaya çalıştığım"[9] bulgular. Tarihsel boyut üzerindeki bu ısrar, birçoğunun gözünde önceliklidir. Serauky tarafından yapıya yönelik ilgiler vurgulanır: "Müzik sosyolojisi... bir çağın toplumsal kültürel yapısından çıkan özel müzik tarzlarını anlaşılabilir kılmalı ve onun toplumsal önkoşullarını ve önemini tanımlamalıdır".[10]

Birleşik Devletler'de müzik sosyolojisi ile yaygın olarak ilgilenmenin zamanı geldi. Son yıllardaki "kültürel patlama" şu âna dek, cumartesi akşamları televizyonda Muses'i, Lawrence Welk'ten daha fazla görme şansı hiçbir zaman bulamamış bir ülkede müzik örgütlerinin bir baştan öbür başa yayıldığını göstermektedir. Yine de, birkaç yıl içinde, her yeri saran sarhoşluk çekilmiş olacak gibi gözüküyor. Bugün, ulusun en eski ve en saygın orkestraları sermayelerini tüketmeye başladılar ve çalışma sorunları başlıca opera grubunun varoluşunu tehdit etmektedir. Buna rağmen, ortalama yurt odası pahalı parçalarla tıka basa yığılmakta ve bir kasetçalar otomobil için antifriz neyse o hale gelmektedir. Muzak (fon müziği, ç.n.) süper market müşterisini sese boğmaktadır –"müzik" sözcüğünden kasıtlı olarak kaçınılmaktadır– ve gürültülü hoparlörler aynı zamanda onu dışarıya, park alanına taşımaktadır. Müzik her yerde halkın karşısına çıkmaktadır; belki dinleyicinin onunla karşılaşması canlı olmalıdır.

Adorno'nun Müziko-Sosyolojik Düşüncesinin Kökeni

Adorno'nun ilk önemli çalışmalarından biri, 1932'de *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nin ilk cildinde yayımlanan "Müziğin Toplumsal

---

[8] *a.g.e.*, s. 97.

[9] Kurt Blaukopf, *Musiksoziologie: Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besonderer Betücksichtigung der Tonsysteme* (Niederteufen, 1972), s. 8.

[10] Walter Serauky, "Wesen und Aufgaben der Musiksoziologie", *Texte* içinde, s. 43.

Konumu" başlıklı makaledir.[11] Bu makale –*Modern Müzik Felsefesi'* nin üzerine inşa edildiği Schoenberg ve Stavinski'nin diyalektik olarak yan yana konması dâhil– birçok açıdan daha sonraki *Modern*

---

[11] Theodor W. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1 (1932), s. 103-124 ve s. 356-378. Kendisinin müzik sosyolojisi okumaları antolojisinde yer alan materyalin seçimi üzerine yaptığı yorumda Kneif, Adorno'nun "Ideas on the Sociology of Music" başlıklı makalesinin dâhil edilmesinin ikinci bir seçenek olduğunu belirtir: "Kesinlikle, 1932'nin... daha kapsamlı makalesi aynı ölçüde Adorno'nun düşünce tarzını yansıtmaktadır ve ilk baskısının yapıldığı yerin uzaklığından dolayı burada olması tercih edilebilirdi... Bunu acımasız bir şekilde eleştiren merhumun niyetleriyle uyumlu olarak, izin verilmedi." Bkz., *Texte, a.g.e.,* s. 6. Kendisinin *Müzik Sosyolojisi* yapıtındaki bir dipnotta, Adorno eleştirel tutumunun nedenini açıklamıştır: "Bu makalenin eksikliği, müziksel üretim olarak adlandırılan şeyin bir taraftan da kendini ondan ayrı tutarak toplumsal üretimi ne ölçüde öngördüğünü ve ne ölçüde ona bağımlı olduğunu dikkate almaksızın, müziksel üretim kavramını tamamen ekonomik üretim alanının hegemonyasıyla özdeşleştirmiş olmasıydı. Tek başına bu, ayrıntılı bir müzik sosyolojisi taslağı olan o denemeyi tekrar yayımlamama kararına yol açtı." Bkz., Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen,* genişletilmiş baskı, *Rowohlts deutsche Enzyklopädie* (Frankfurt, 1968) içinde, s. 235. *Sosyoloji*'nin daha erken bir noktasında Adorno, çalışma hakkında daha az sert konuşur, ondan "müzik sosyolojisi için ilk tasarım" olarak söz eder ve ilk ortaya çıkışının, Stavinski'nin müziğiyle ilgili erken çözümlemelerinde esas karakterini küçümsediği, Nasyonal Sosyalizmin tam şafağı olduğunu vurgular; *a.g.e.,* s. 75. Adorno'nun daha sonra bu makaleyi reddetmesi için yukarıda verilen neden abartılı görünmesine karşın, bugün müziko-sosyolojik meselelerle uğraşan daha kavrayışlı zihinlerin vurguladığı bir kuralı içermektedir: Ekonomik ve sanatsal alanlarda işleyen süreçler belli benzerliklere sahiptir; yine de onlar özdeş değildir. Müzik sosyolojisi her iki alan arasında kurulan basitleştirici benzetmelerden zarar görür. 1932 tarihli makale kesinlikle Adorno'nun derlemesi olarak kabul edilen *Gesammelte Schriften,* der., Rolf Tiedemann (Frankfurt, 1973)'deki müzik sosyolojisiyle ilgili ciltte bulunmamaktadır. 1952'deki makalenin daha başka bir yönüyle ilgili vurgulamak istediğim şey, Max Weber'in *Müziğin Rasyonel ve Toplumsal Temelleri* yapıtı her ne kadar 1911'de yazılmış olsa da, Adorno'nun çalışmasının yayımlandığı zaman, baskısı yapılalı daha on yıllık bir süre geçmişti. Bu o zaman henüz otuzlu yaşlarına ulaşmamış bir kişinin öncü bir ruha sahip olduğunu gösterir. Adorno'nun müzik sosyolojisine tam hakkını vermek isteyen kimse bu çalışmaya eğilmek zorundadır.

Müzik Felsefesi'nin habercisidir ve Adorno'nun daha sonra reddedeceği daha ileri yaklaşımları içerir. İlgi çekici olan Adorno'nun, devrimci tazeliğini hâlâ koruyan *The Three Penny Opera*'nın bestecisi Kurt Weil'a duyduğu yakınlıktır. Makale tüm *Felsefe*'ye mükemmel bir giriş sağlamıştır.

Sziborsky, kendi makalelerini topladığı *Stichworte*'de Adorno'nun *Modern Müzik Felsefesi* ve "... aynı şekilde *Müzik Sosyolojisine Giriş*" yapıtlarındaki yorumların Adorno'nun konuyla ilgili daha sonraki ifadelerinde geçerliliğini sürdürdüğünü söylemektedir. Benzer şekilde, Adorno'ya göre *Felsefe,* Horkheimer'le birlikte 1947'de yazdıkları "*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin genişletilmiş bir eki olarak" anlaşılmalıdır. *Felsefe* ve *Diyalektik* birlikte Sziborsky'ye göre, "Adorno'nun felsefesinde merkezî bir yer işgal eder; değiştirilen veya ilâveler yapılan belli temel öngörüleri anlatırlar, ancak bütün olarak düşünülürse hiçbir zaman aşılmamışlardır."[12]

Sosyoloji'nin en başında Adorno okuyucusunu daha önceden yazdığı kısa makalesi "Müzik Sosyolojisi Üstüne Düşünceler"e yönlendirir, ilk baskısı 1958'dir;[13] orada "içerik sorunlarından ayırmaksızın müzik sosyolojisinin ilkelerini geliştirdiğini; ve esas olarak bunun kendi yöntemine özgü kaldığını ve hâlâ kendisinin müzik sosyolojisi yaklaşımını bağladığını" söyler.[14] Üstelik Adorno, *Sosyoloji*'den sonra 1965'te basılan kısa "Sanat Sosyolojisi Üstüne Tezler" denemesine göndermede bulunur, alandaki yaygın metodolojik anlaşmazlıkla ilgili meseleleri ele aldığı için onun kitaba uygun bir ek olduğunu ifade eder.[15]

---

[12] Lucia, Sziborsky, "Das Problem des Verstehens und der Begriff der 'Adäquanz' bei Th. W. Adorno", *Musik und Verstehen,* içinde, der., Peter Faltin ve Hans-Peter Reinecke (Cologne, 1973), s. 289 (Bu cilt müziği semiyotik odağa yerleştiren makaleler antolojisidir). Metodolojiye karşıt olarak, Adorno'nun müzik sosyolojisinin gerçek içeriği Gertrud Berger'in görüşüne göre, *Dissonanzen* (Göttingen) cildinde toplanan makalelerde yatmaktadır. Bu ilk dönem makalelerin tarihsel-diyalektik hedefi, o halde, *Sosyoloji*'de tanımlandı ve geliştirildi. Bkz., Berger, "Die historische Dimension im musikphilosophischen Denken von Andreas Liess und Th. W. Adorno", *IRMAS,* 2: 1 (1971) içinde, s. 5-35.

[13] *Klangfiguren, a.g.e.*, içinde.

[14] *Einleitung in die Musiksoziologie, a.g.e.*, s. 9.

[15] *a.g.e.*, s. 7.

Adorno'nun kendisi felsefeyi anlamlı bir müzik sosyolojisinin zorunlu bir bileşeni olarak görme konusunda çok serttir.[16] "Silbermann'ın felsefi boyutu (bu alandan) dışarıda bırakması"ndan özellikle rahatsız olmuştur: "Sosyoloji felsefeden kaynaklanmıştır; bugün yine ona ihtiyacı vardır. Tamamen kavramsal olmayan bir girişim olmayacaksa, felsefede kaynağını bulan düşünüm ve spekülasyon tarzı-

[16] En yaygın kabul gören görüş, Adorno'nun çalışmasının Hegelci diyalektiğin modern görünümünü somutlaştırdığıdır. Bkz., Otto Karl Werckmeister, "Der Kunstwerk als Negation: Zur Kunsttheorie Theodor W. Adornos", *Die neue Linke nach Adorno*, der., Wilfried F. Schoeller (Munich, 1969) içinde, s. 91-117. Buna rağmen Gertrud Berger, Adorno'nun müzik felsefesindeki çalışmasının tarihsel boyutunu çözümleyerek, temel yönelimin göze çarpacak biçimde Kantçı olduğunda ısrar eder (*a.g.e.*, s. 8). Ronald Weitzman, Adorno'nun, 1934'ten 1937'ye kadar Oxford'da iken, yoğun olarak Husserl görüngübilimi üzerine çalıştığına ve aynı zamanda müziğin toplumsal boyutlarıyla ilgili bakış açısını geliştirdiğine işaret eder. Weitzman şöyle devam eder: "Bu çalışmanın meyveleri daima onun müzik yazınında içsel olarak bulunmuştur ve kendisinin potansiyel eleştirmenleri tarafından, muhtemel geçersizleştirme çabalarından önce, tamamen kabul edilmelidir." (*a.g.e.*, s. 287) Weitzman, Adorno'nun Husserl üzerine olan doktora tezini 1924'te tamamladığını; nihayetinde onun görüngübilim üstüne çalışmasının on yıl önce geliştirilen bir temelden yararlandığını hatırlatarak argümanını güçlendirmiş *olabilir*. Bu iddialarla karşılaştırıldığında, Kneif'in Adorno'nun müzikbilimsel düşüncesinin temelinin Schopenhauer'in başlıca çalışması *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'nın üçüncü kitabında bulunabileceğini ifade etmesi şaşkınlık yaratıcıdır. Kneif'in bahsettiği şeyin anlamı, Adorno'nun on dokuzuncu yüzyıl Romantizmiyle ilişkisi tartışılırken *açığa çıkacaktır*. Onun çalışmasının bu yönleriyle ilgili görüşler farklılık göstermektedir. Oppens, "onun felsefeyle, dünyanın ve tarihin uygulamalı bilgisiyle ilişkisi Adorno'nun müzik eleştirisini II. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemin en büyük yaratıcı başarımlarmdan biri haline getirir" der. Bkz., Kurt Oppens, "Zu den musikalischen Schriften Theodor W. Adornos", *Ueber Theodor W. Adorno* (Frankfurt, 1969) içinde, s. 9. Üstelik Oppens, bu eleştirinin özünü onun ifade edilen değişim arzusuyla tanımlar: "Bu yeni bilgi bir müzede asılı duran tablo gibi kendi kendine kalmak istemez: O, dünyayı yeniden-biçimlendirmeyi ister. Adorno'nun çalışması didaktik ancak aynen yeni müziğin kendisi gibi, aynı zamanda kışkırtıcı ve devrimci öğeler içerir. Bu değişim ileri bir hümanizm, insan kavramının çağın kavramı olması adınadır."

na ihtiyacı vardır."[17] 1932'de, müziğe bugün de geçerliliğini sürdüren bir meydan okumada bulundu: "Müzik zihinsel olmak zorundadır."[18] Yine de, müziği bir ideolojinin taşıyıcısı gibi doldurma çabalarının her zaman karşısında olsa da, kendisinin müziko-sosyolojik düşüncesinin bu yöne eğilim göstermesi olanaklıdır.

Focht yakın zamanlarda Adorno'nun müzik kavramının gelişiminin ana hatlarıyla ilgili bir özet sundu, buna göre, tam bir daire ortaya çıktı. İlk çalışmalarında Adorno, müziği toplumsal zıtlıkların yansıması olarak anladı; bunu müziği zihinsel (bir faaliyet) gördüğü ve arkasından "ifade" veya hattâ "dil" olarak adlandırdığı bir dönem izledi. Üçüncü bir aşamada, müzik "kendine özgü ruhsal bir varlık" oldu; son yıllarında ona yönelik ilk tutumuna geri döndü.[19]

Müzik Sosyolojisinin Bugünkü Durumu

Müzik sosyolojisinin bugünkü durumu nedir? Yarım yüzyıldan daha fazla bir zaman önce Max Weber'in çalışmalarında en açık biçimde tanımlayıcı başlangıçla ilişkilendirildiğinde disiplin bugün nerede durmaktadır? Başlangıçta kendisine yüklenen beklentileri ne ölçüde başarmıştır? Vurgulanması gereken ilk etken, sosyolojinin bu dalının esas olarak yeni ve bağımsız bir disiplin olarak görülmediğidir.[20] Bu-

---

[17] Theodor W. Adorno, "Theses über Kunsttheorie", *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica* (Frankfurt, 1967) s. 101.

[18] Kneif, bir yandan "gerçek felsefi düşünmenin, yani mantıksal kanıt ve sosyolojik sezgilerin kullanılması yardımıyla müzik üzerinde düşünmenin, "müzik felsefesinin zamana uygun biricik biçimi" olduğunu ifade eder. Bkz., "Der Gegenstand musiksoziologischer Erkenntnis", *a.g.e.*, s. 79. Diğer yandan doğrudan Adorno'ya atıfta bulunarak yazarın *Sosyoloji*'deki küskün-dinleyici eleştirisine işaret eder ve bunu Adorno'nun kendisine yöneltir: "Onun durumunda her şey *Weltanschauung*'a benzer ve sonuçta çarpıtılmıştır." Bkz., *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 106. Bu, Kneif'in felsefeyi müzik sosyolojisinin bir parçası olarak almadığı anlamına gelmez, daha ziyade Adorno'nun kendi düşünce yapısını tasarlama biçimini sorgular.

[19] Ivan Focht, "Adornos Gnoselogistische Einstellung zur Musik" *IRASM* 5: 2 (1974) içinde, s. 265-276.

[20] Terimin ilk kez başlık olarak kullanıldığı kitabının metnini 1938'de tamamlayan Kurt Blaukopf, onu "geçici karakter-bilimi" olarak niteledi: "Müzik sosyolojisini 'geçici' bir bilim olarak niteledik; onun bağımsız varoluşu bir kez onun talepleri müzikbilimin kendi alanında karşılanınca sona ermiş

gün alana yaklaşırken, 1962'de müzik sosyolojisine bir girişten söz etmekle Adorno'nun müzik sosyolojisinin tamamen o noktadaki tarihinde önerilebilecek bir girişi düşündüğünü akılda tutmak gerekir: Disiplin hâlâ kendi gelişiminin eşiğinde duruyordu ve ona yönelik bir giriş onun potansiyel geleceğiyle ilgili işaretlerde bulunmaktan pek fazla bir şey öneremezdi.

1960'ların sonunda, hem Avrupa'da hem de Amerika'da Yeni Sol' un gözünde sanat çalışmasının ancak toplumsal bir işlevi başardığı ve toplumsal yorumlamaya olanak sağladığı ölçüde geçerli bulunduğu bir zamanda, sosyolojiye yaygın bir katılım gözlemlendi. Birçoğuna göre müzik sosyolojisinin olgunlaşma ve anlamlı uygulanma saati gelmişti. Bir süre için revaçta oldu. Belli siyasal etkilerin ötesinde bu geniş popülerliği açıklayan nedenleri araştıran Dahlhaus, bunların büyük oranda olumsuz deneyimler ve önyargılar olduğunu belirledi: Tarihe yönelik modern bıkkınlık, geleneklere güvensizlik, sanatın içkin-çalışma olarak yorumlanmasına karşı nefret ve deneyimsel müzik psikolojisiyle ilgili kuşku. Nihai olarak, müzik sosyolojisine katılım, öncelikle diğer rakip disiplinlerin müziğin, kendi tarihsel, psikolojik veya estetik özüne nüfuz etmek iddialarını reddederek onların bir

---

olacaktır. Yine de, müzikbilime sırf 'sosyolojik bir bölüm' eklemek hiçbir şekilde yeterli olmayacaktır. Bu daha ziyade, müzik tarihinin tüm çabalarına tarihsel ve sosyolojik bir ruhla nüfuz etme meselesidir. Nihai olarak, müzik sosyolojisi zaten var olan bir ilişkiyi kurmaktan çok fazlasını yapmaz." Bkz., *Muziksoziologie*, *a.g.e.*, s. 13. 1971'in hâkim noktasından geriye doğru bu ifadeye bakarak, "müzik sosyolojisinin şimdi kendi özel araştırma yöntemi ve sunumu olan bağımsız bir bilim" olduğunu görür (*a.g.e.*, s. 6). Yine de, şimdi ancak disiplinin temel kavramlarıyla ilgilenen bir çabaya girilmiştir. Hans Mersmann, 1960'larda müzik sosyolojisinden "yardımcı disiplin" – *eine Hilfswissenschaft*"– olarak söz etti. Bkz., kendisinin "Soziologie als Hilfswissenschaft der Musikgeschichte", *Texte*, *a.g.e.*, içinde, s. 52. Ve Adorno 1958'in sonlarında bu alanı "birçok tire ile birleştirilmiş (ayrılmış) sosyolojilerden biri" –"*Bindestrichsoziologien*"– olarak niteledi. Bkz., kendisinin "Ideen zur Musiksoziologie", *a.g.e.*, s. 9. Kneif 1970'lerin başlarında, 1960'lardaki olayların ışığında bu çabaları "bilim krizi" olarak kaydetti. Bkz., kendisinin *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 17.

eleştirisini yapmak olarak görüldü. Tek başına sosyoloji müziğin bütünlüğünü kavrayacak bir konumda görüldü.[21]

Sosyoloji'yi oluşturan 1962 konuşmalarında Adorno, o on yılın bitimindeki genel düş kırıklığını takiben güçlü yankı bulacak bir bildirimde bulunur: "Bugün, müziko-sosyolojik düşünce yetersiz kalıyor. Bir yandan, büyük oranda üretken olmayan bilimsel çabalara ayrılıyor ve diğer yandan da çok geniş ölçüde kanıtlanmamış meselelere. Her nerede olursa olsun azıcık bir ışık yakıyor, o sadece analojilere dokunabiliyor."[22] Kneif, 1970'lerin bakış açısıyla Adorno'nun konumunu değerlendirirken benzer hisler taşır: "Kendini diyalektik olarak adlandıran spekülatif müzik sosyolojisi düşlerinin bir sonunun olması düşlendi. Onlar ta başından tekil bir bireyin spekülasyonudur ve Theodor W. Adorno'nun ölümünden sonra başka hiç kimse... onları tekrarlamayacaktır; hiçbir ampirik önlem onları hiçbir zaman gerçekliğe yerleştiremeyecektir."[23] Bugün müzik sosyolojisindeki çalışmaları zora sokan diğer faktörler Kneif tarafından belirlenmiştir: "Bugün müzik sosyolojisi oldukça küçük sayıda insanın bir lüksü-

---

[21] Bkz., *Texte, a.g.e.*, s. 1. Gerhard Albersheim de, bu âni popülerliğin müzik sosyolojisine iyilikten çok zarar verdiği uyarısında bulundu. Bkz., "Reflexionen über Musikwissenschaft und Soziologie", *IRASM* 1: 2 (1970) içinde, s. 200. Kneif, "Gegenwansfragen", *a.g.e.*, s. 72-73.

[22] *Einleitung*, a.g.e., s. 208. Benzer şekilde Carl Dahlhaus da, 1975'te "müzik sosyolojisi zaman zaman yerine getirilmesi için çok uzun süre beklenen bir vaade benzer" diyerek yakınmıştır. Öyleyse, "Tamamen hayâl kırıklığı yaratmaktan kaçınmak isteniyorsa, müzik sosyolojisi kendisine yüklenen umutlara sessiz kalmalıdır. Öte yandan, bu alan kendi saygınlığını bu umutlara borçludur ve zayıflık ve sınırlılıklarını kabul ederken ikincil yedek bir müzik tarihi ve müzik estetiği bilimine düşmeksizin onları kolaylıkla terk edemez." Bkz., *Texte, a.g.e.*, s. 1.

[23] Kneif, "Musiksoziologie", *Einführung in die systematische Musikwissenschaft*, der., Carl Dahlhaus (Cologne, 1971) içinde, s. 172. Yakın zamanda bana yazdığı bir mektupta Kneif, Adorno'un çalışmasındaki yetersiz kısımları genişletti: "Birkaç yıl önce bu alana bağlanan umutlar hiçbir şekilde gerçekleşmemiş olmasına rağmen, ben yine de –özellikle eğer müzik tarihinin ayrıntıları sosyolojik bir bakış açısıyla incelenecekse– onunla ilgilenmeye değeceğini düşünüyorum. Adorno'nun dahice düşünceleri kısmen tarihsel gerçeklikten çok uzakta kaldı ve bu, bugün Batı Almanya'da bu alandaki belli bir büyü bozumunun –aslında ona yönelik kuşkuculuğun– nedenlerinden biridir." (30 Ağustos, 1975)

dür. Tüm dünyada yoksulluk ve açlık egemenken, birkaç ülkedeki elitin sıcak-ev lüksü biçimini alır." Dahası, "müzik sosyolojisinin siyasete doğrudan katılmaması bile beklenebilir."[24]

Müzik: Müphemliğin Sanatı ve Sanatın Müphemliği

Müziği toplumla ilişki içinde kavramak onu böyle bir etkileşimin temeli yapan bir müzik kavramını gerektirir. Aynı zamanda, müzik sosyolojisi, eğer böyle bir yorumun tehlikelerini ve sınırlamalarını ihmâl ederse, gittikçe basit ve yüzeysel bir hale gelir. Bu nedenle, müziğin doğasını ve onun ifade edici potansiyelini, saptamaya yönelik içsel ihtimalleriyle birlikte düşünmek gerekir.

Schering, uzun zaman önce tüm sanatların içinde müziğin "en bağlayıcı toplumsal gücü geliştirdiği"ne işaret etti. Bu güç, müziğin duyumsal niteliklerine ve çok sıkça kilise hizmetlerinde, orduda ve ulusal marşlarda kolektif deneyimin temeli olarak, onun vokal kompozisyon içinde sözle kolaylıkla ilişkilendirilmesine atfedilebilir. Yüksek tinselleştirme durumuyla müzik, bütün halk kitlelerini birleştirebilmektedir. Schering'e göre müzik burada-ve-şimdi'nin ötesinde aşkın ruhsal bir dünyaya da açılan bir köprü olarak hizmet edebilir.[25]

Diğerlerinin belirsizlik olarak gördüğünü Silbermann esasında müziğin diyalektik doğası olarak görür, bu olmadan, sosyologlara veya belki de herkese, tam bir ilgisizlik olarak görülecektir o: "Müziksel deneyim... yalnızca toplumsal mücadelelerden bir kaçış değil-

---

[24] Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 9-10.

[25] Arnold Schering, "Musik", *Handwörterbuch der Soziologie*, der., Alfred Vierkandt (Stuttgart, 1931), s. 394. Kneif "Müziksiz hiçbir insan varoluş biçiminin olmadığını" vurgular; "Musiksoziologie", *a.g.e.*, s. 176 içinde. O, müziksiz hiçbir insan toplumunun olmadığını ifade eden antropolog Tomislav Volek tarafından desteklenir: "Müziksel etkinlik insanın temel ihtiyaçları arasındadır: ...tür olarak insanlık müziksel etkinliği aracılığıyla tanımlanabilir." Bkz., kendisinin "Einige Bemerkungen zum Thema Musik und Politik vom anthropologischen Gesichen Gesichtspunkt", *Ueber Music und Politik* (bundan böyle *MuP* olarak değinilecektir), der., Rudolf Stephan (Mainz, 1971), s. 96. Volek, müziği insanlığın insanlaşmasını başarma kabiliyetiyle onurlandırır. Ayrıca bkz., Etzkorn, *a.g.e.*, s. 38. Hans Engel, "Soziologie der Musik", *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, cilt 12 (Kassel, 1965) içinde, s. 949-950. Gerhard Albersheim, *a.g.e.*, s. 201.

dir, aynı zamanda bu mücadelelerin somutlaşmış bir halidir de. Bu paradoksu konuşmak yararsızdır; çünkü eğer diyalektik olmasaydı, müzikte müphemlik olmasaydı, o zaman müziksel deneyim nefret dolu kültür gözlemcilerinin çoğunlukla beklediği gibi yalnızca tekbiçimlilik ve bayağılık aşamasına ulaşacaktı; ancak tam da bu müziksel deneyimin doğasından dolayı gerçekleşmeyecektir."[26] Bu değişik kuşkular Schoenberg'in "müzik bir satranç oyunundan daha fazla toplumla ilgili olmamalıdır"[27] yargısını güçlendiriyor gözükmektedir.

Konuyla ilgili bu tür kuşkular müzik sosyologlarını Adorno'ya ve onun müziğin sosyolojik anlamını çözme girişimleri önerisine karşı oldukça eleştirel olmaya yöneltti. Böylece Boehmer, "Adorno'nun müziğe dair sorunlarla uğraşmasının bazı paradoksal yanları bulunuyor... Bu amaç, dolayısıyla, Eleştirel Kuramla ikili bir çelişme içinde durur. Müzik sosyologlar tarafından ciddi şekilde ele alınamaz, çünkü içerdiği herhangi bir amacı toplumsal olarak gerçekleştirme umudunu kendi kendine yalanlamak zorundadır. Aynı nedenle müzik, Frankfurt türünde Eleştirel Kuramın yeterli bir inceleme konusu olamaz, çünkü onun kendi varoluşu, olumlayıcı jesti –hattâ Schoenberg' in en uzaklaşmış çalışmalarında bile– Adorno'nun olumsuz ütopyası olarak görülebilecek total başarısızlık düşüne direnir."[28]

---

[26] Silbermann, *Sociology of Music*, a.g.e., s. 197. Bu muğlak nitelik, müzikteki ifade özgürlüğünün eğer onunla bir şeylerin iletildiği kabul edilebilirse övgüye değer olduğunu söyleyen Kneif tarafından pek az bir heyecanla karşılandı. Grillparzer'e göre, "bunun –müziğin iddiasının– denetmen tarafından hiçbir zaman farkına varılmaz." Beethoven'a şöyle söylediği aktarılır: "Denetmenlerin müzisyenlerle alıp veremediği yoktur. Beste yaparken aklındakilerin ne olduğunu bilselerdi!" Bkz., Tibor Kneif, "Aesthetischer Anspruch und Ideologiegehalt im musikalischem Kunstwerk", *MuP*, içinde, *a.g.e.*, s. 4.

[27] Aktaran Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 112. 1950'lerin ortalarında modern Alman müzikbilim dekanı H. H. Stuckenschmidt bu görüşü onayladı: "Müziğe dair otuzbeş yıllık sosyolojik mülâhazaları tartınca, alacak (saygınlık) tarafında yalnızca tek şey buluruz; müziğin, kendisinin güzel ve yararsız varlığının dışında bir amacının olmadığını fark ederiz." Aktaran Silbermann, *Sociology*, *a.g.e.*, s. 9.

[28] Konrad Boehmer, "Adorno, Musik, Gesellschaft", *Texte*, *a.g.e.*, s. 227. Benzer şekilde, Dahlhaus müzik sosyolojisinin incelediği konunun toplumsal şifresini çözme iddiasının "hem şüpheli hem de sorgulamaya açık" oldu-

Sosyolojinin inceleme konusuna dair çıkmazının müzikle ilgili çalışmalarda artarak yoğunlaştığı hissedilir. Eğer dikkatler yalnızca müziğin dışsal yaşamıyla sınırlandırılırsa, sonuç toplumsal tarih –veya belki kültür tarihidir; öyleyse sosyolog, orada kendi yaklaşımının güvensizliği tarafından tehdit edildiği, sanat çalışmasının kendisine döner: Sosyolojik bilgi müziksel yaratımın ruhsal açıdan içerilere işlemesini daha fazla ilerletemez, ancak çevresinde büyüyen tarihsel anekdotlar havzasını zenginleştirebilir.[29] Bu çıkmazın karmaşıklığı, sosyologlar arasındaki geçerli biçimde gözlemlenen müziksel ifade ve deneyim alanlarıyla ilgili anlaşmazlıklarla birleşerek, modern yaşamda müziğin değişen rolüyle şiddetlenmiştir. Adorno, –geleneksel olarak tanımlanan klasik müzik dışında her türlü müziği eleştirel küçümsemenin nesnesi olarak alır– "hafif müziğin birçok yolla zihinsel ulaşıma karşı korunduğu" konusunda ısrar ederken,[30] daha genç yazarlar arasındaki genel duygu, her türlü müziğin –özellikle rock– buna dahil edilmesidir.

Müziğin yaşamdaki işlevinin metamorfozu göz önüne alınınca, neredeyse tüm müzik sosyologları modern dünyada sanatın artan

---

ğunu düşünür. Bkz., Carl Dahlhaus, "Thesen über engagierte Musik", *Engagement, a.g.e.*, s. 11 içinde. Dahlhaus "müziğin devriminin ve devrimin müziğinin", çözümü önceden görülemeyen karşılıklı bir yadsımaya eriştiği sonucuna varır. (*a.g.e.*, s. 12)

[29] Kneif, *Musiksoziologie, a.g.e.*, s. 112. Başka bir noktada, Kneif şöyle der: "Tek başına müzik, onun kendi temelinde yatan toplumsal koşullara dair hiçbir sonuca varmamıza izin vermez... Kavramsal-olmayan doğasından dolayı, müzik yalnızca verili bir zamandaki dinleyicinin dünyasını belirtir." (*a.g.e.*, s. 83) Bu alandakiler için bir uyarıyla bitirir: "Kavramsal idrak biçimindeki doğruluk yeterince tekrarlanamazken, müziksel biçimde sürekli tekrarlanan şeyden daha can sıkıcı bir şey yoktur." (*a.g.e.*, s. 80)

[30] Adorno, "Zur Gesellschaftlichen Lage der Musik", *a.g.e.*, s. 371. Onun yorumunda, popüler müzik evrensel çekicilik için zorunlu olarak en asgari paydada kalmak durumunda olduğundan, muhtemelen önemli bir toplumsal işlev üstlenemez. Bkz., *Einleitung, a.g.e.*, s. 44. Adorno'ya göre, Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü (1791) popüler ve ciddi müziğin son geçerli sentezini temsil ediyordu (*a.g.e.*, s. 31). Adorno'nun müziğin böyle geniş bir alanına karşı hoşnutsuzluğu kuşkusuz büyük ölçüde kişisel ve özneldir. Yine de, 1932'de modern dünyanın artık şarkıları ve oyunları sanat tarafından üstlenilecek ve yüceltilecek bir *Volk*'u tanımadığını söylerken nesnel bir gerçeklik noktasına değinir. Bkz., "zur gesellschaftlichen Lage", *a.g.e.*, s. 373.

sekülerleşmesi konusunda hemfikirlerdir. Bir yandan müziğin, burjuva çağında özerk sanat çalışmasının gelişimine yol açarak kült işlevinden pozitif özgürleşimi söz konusudur; diğer yandan bu özerklik hem sanatın hem de sanatçının toplumdan yalıtılması ve yabancılaşmasıyla sonuçlanmaktadır, orada müzik, artık önceki çağın Jungcu *mistik katılımı* gibi bir şey sağlamadan çoğunlukla pasif deneyim konusu olmaktadır: "İnsanlığın büyük kitlesi için müzik, daha derin ruhsal katılımı dışlayarak pasif zevk duymanın bir sanatı haline gelmektedir. Bugün için müzik uzun zamandır oynanabilecek müzik olmaktan çoktan çıktı, yalnızca duyulacak müzik haline dönüştü –radyo veya kayıtlar aracılığıyla sunulan bitmiş bir ürün. Konser salonundaki müzik bile bu mükemmel ticari niteliğe büründü. Burada estetik ortam hâlâ egemendir; dinleyiciyi saf zevke alıştırmaktadır ve onun zevkten başka hiçbir şey istememesini sağlamaktadır. Dinleyici kendi çağıyla bir karşılaşma olan müzikteki o öğeyi istememektedir. Söz konusu karşılaşmadan kasıtlı olarak kaçındığı için değildir bu; daha ziyade müziğin sır saklayan, düşünümsel akışına eşlik etmeksizin, onu hayâli veya kavramsal olarak izlemesinden dolayıdır."[31]

Bu gelişmenin erken bir noktasında, Mann'ın besteci-kahramanı *Doktor Faust,* "bir sistem olarak müzik müphemliktir" kanaatini dillendirir. Bu beyan, müzik sosyolojisinde karşılaşılan çoğunlukla müphem ve çelişkili kavramlarla çalışırken tekrar tekrar akla gelir. Böylece soru, daima yeniden işe koyulur: Sosyologlar niçin kültürel olgularla ilgilenmelidirler ve bunların uzantıları neden en sonunda müziğe dönüşür? Sözel veya görsel yetileri ilgilendiren daha dokunulabilir ve somut sanatsal ifade biçimlerine dikkati yöneltmek daha iyi olamaz mı? "Bizim kendi evrenimizin kopyasının çıkarıldığı" birçok alandan söz ederek Jameson şunu gözlemler: "Görsel sanatların tarihinden veya matematiğin gelişiminden elde edilen örnekler, bizim amaçlarımız için edebiyat veya felsefenin daha temsilî tarzlarından çok daha yararlıdır. Çünkü sonraki diyalektik olarak ele alındığında, orada biçimden öze bir tür kayış olur, bu da ortaya çıkarılacak meto-

---

[31] Blaukopf, "Musiksoziologie", *Texte, a.g.e.*, s. 153 içinde. Bu görüş, Boehmer'in "ayrılmış müziksel alanların gerçek bir uzlaşması, toplumsal yapının kendinde uzun-erimli değişiklikler olmaksızın düşünülemez" şeklindeki kanısını destekler. Bkz., Boehmer, *a.g.e.*, s. 236-237.

dolojik noktaları bulanıklaştırmaktan başka bir şey değildir."[32] Eğer bu tür bir "kayış" sözel ifade alanında olursa, Mann'ın "ses tonlarının ifade edilmeyen dili" olarak adlandırdığı durumda belirsizlik tehlikesinin büyüklüğü ne olacaktır?

Jay, Adorno'ya özel atıfta bulunarak, onun müziğe yönelik ilgisini müziko-sosyolojik yatkınlığa sahip kişilerin genellikle kabul edebileceği bir tarzda açıklar: "Adorno'nun diyalektik düşünüme duyarlılığı en açık şekilde müzik çalışmalarında gösterilebilir... Adorno için, estetik tarzların en az temsil edicisi olan polifonik müzik, Eleştirel Kuramın olumlu olarak tanımlamayı reddettiği imgesiz 'ötekinin' ifadesi için belki en uygun olandır. Buna ilâveten, ona aracılık edenlerin karmaşıklığı –besteci, icracı, saz, teknik yeniden üretim– diyalektik imgelemin işlemesi için müziği özellikle zengin bir alan haline getirir. Gündelik yaşamın ritm ve ritüellerinde kaynağını bulan müziğin, kendi saf işlevsel rolünü aşmasından bu yana çok uzun zaman geçti. Böylece hem maddi koşullara bağlandı hem de bunların ötesinde, toplumsal gerçekliklerdeki değişikliklere tepki vermeye başladı; yine de sırf bunların bir yansımasından daha fazlasıdır."[33] Müziğin ritüel ve daha erken kült işlevinin kaynağına yapılan bu vurgu, kuşkusuz yine müziğin gelişmesindeki en önemli sosyo-tarihsel yaklaşımın altını çizmektedir. Ortaçağları takip eden, genellikle aydınlanma, özgürleşme ve rasyonelleşme ile nitelenen yüzyıllarda din, insan üzerindeki gücünü yitirdi; burjuva çağının başlangıcında Beethoven'da doruğa ulaşan sanatın artan sekülerleşmesiyle sonuçlandı. Bu, Beethoven ve müziğinin Adorno üzerinde neden böyle özel bir hayranlık uyandırdığını açıklar. Jay, kitabının giriş sayfalarında bu süreci özetler: "Öyleyse, Batı müziği ta başından itibaren kendini bütünüyle kültürden ayrıştırır, kendini dönemin gündelik toplumsal yaşamından uzakta ve ona koşut olarak kendi kendine yeten, özerk bir alan olarak yeniden yapılandırır. Müzik bu yolla yalnızca kendi kendisinin içsel tarihini kazanmaz, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik makro-evrenin tüm yapı ve düzeylerini daha küçük bir ölçekte kendinde çoğaltır ve onun içsel diyalektiğini, üreticilerini ve tüketicilerini ve altyapısını açığa vurur."[34] Modern müzik sosyolojisinin temeli *in nuce* buradadır: O

[32] Jameson, *a.g.e.*, s. 11.
[33] Jay, *a.g.e.*, s. 182.
[34] *a.g.e.*, s. 14.

bağımsız bir alandır ancak onun rotası, içinde yaşadığı toplumla kendine özgü karşılıklı bir ilişki ve koşutluk gösterir ancak yine de ondan ayrılmış ve yabancılaşmış olarak kalır. Aynı zamanda, kendi yapısında –herhangi bir felsefi veya metafizik mesaj veya içerikte değil– bu toplumun yapısını kopyalar.

Her ne kadar Adorno, hiçbir yerde kendi anladığı haliyle müziğin doğası üzerine özetleyici bir yargıda bulunmasa da, işaret edilen müphem öğelerin büyük ölçüde farkındadır. Bu farkında oluş, ara sıra onu şu tür ciddiyetsiz beyanlarda bulunmaktan alıkoymaz: "Beethoven'ın zamanında müziğin ve toplumun dinamik niteliği tek anlamı haizdir".[35] Bu ifade *Sosyoloji*'de çok daha ayrıntılı olarak işlenir: "Beethoven'ı devrimci burjuvaziden, onun sloganlarının yankısından, bunların gerçekleştirilmesi haykırışlarından, o özel totalite talebinden bir şeyler duymaksızın dinleyen bir kimse, onun bestelerinin saf içeriğini ve içsel tarihini takip edemeyen bir kişi kadar az anlar Beethoven'ı."[36] Yine de, başka bir yerde bunun ciddi biçimde sorgulanmasına izin veren bir tarzda, müziğin müphemliğini kabul eder: "Tüm sanatın –ve müziğin– olumlayıcı ânı, şu eski büyünün mirasçılarıdır: Her müziksel kompozisyonun yola koyulduğu ses belli bir oranda Ütopya içerir, ancak aynı zamanda bu Ütopyanın zaten orada olduğu yanıltıcı inancını da ifade eder."[37] Schoenberg'e yönelik çok olumlu tutumunda bile Adorno, müziğin bu aynı ölçüde kuş-

---

[35] Theodor W. Adorno, *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt, 1969), s. 238. Kesinlikle, böyle bir ifade söylenebilir ve savunulabilir. Yine de, Gottwald'ın haykırışı "Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi daha iyi bir dünyayı resmeder, o sırf on dokuzuncu yüzyılın bir yansıması değildir" haykırışı da aynı şekilde haklı görülebilir. Bkz., Clytus Gottwald, "Politische Tendenzen der geistlichen Musik", *MuP*, *a.g.e.*, s. 43. İki görüşten hangisi doğrudur? Beethoven'ın müziği, çalışmada yer alan dinamik güçler aracılığıyla onun içinde yaşadığı dünyayı mı kopyaladı yoksa bu güçler ütopyacı bir gelecek görüşü lehine o dünyanın bir yadsıması mıydı?

[36] *Einleitung*, *a.g.e.*, s. 73.

[37] Stichworte, *a.g.e.*, s. 240. Silbermann'ın duyarlı kulağı bu çıkmazın aynı şekilde farkındaydı, şöyle özetler: "Belli çalışmalarda Beethoven, kimileri tarafından burjuva insanın ifadesi, diğerleri tarafından da burjuva-karşıtı dünyanın –sosyalist-devrimci bir toplumun– ifadesi olarak görülebilir." Bkz., Alphons Silbermann, "Die Ziele der Musiksoziologie", *Texte*, *a.g.e.*, s. 243 içinde.

ku uyandıran niteliğinin izlerini bulur: "Totalite, atomlaşma ve karşıtları birleştirmenin geçirgen olmayan eylemi... çoğu modern müziğin temel nitelikleridir. Buna rağmen, bu müziğin olumsuz niteliğinin toplumdaki olumsuz öğeyi ifade edip etmeyeceği, bu yolla onu aşıp aşmadığı veya bilinçsizce toplumun büyüsüne kapılmış bu müziğin yalnızca onu taklit edip etmediği yargısına varmak zordur. Son çözümlemede, iki ihtimal çok belirgin biçimde birbirinden ayrıştırılamaz."[38]

Böylece, müziğin toplumun estetik kopyalanması, onun bir yansıması, onun ortaya çıktığı dünyanın bir yankısı veya –yüz seksen derece tersine dönmüş olarak– onun yadsınması veya yaşayan çelişkisi olarak görülebileceğine dair öneriler bulunmaktadır. Soruna Marksist bir çözüm bulma olasılığı için soru daha sonra yeniden gündeme getirilecektir. Bu noktada, bu yaklaşımın herhangi bir şekilde Adorno'nun düşüncesinin özel tarzı ve yapısına yansıtılıp yansıtılmadığını sormak merak uyandırmaktadır. Her şeyden önce, Adorno'nun sözel ve görsel sanatlardaki yöntemlerin uygulanmasıyla müzikten toplumsal anlamın damıtılmasına dair muğlaklıkların üstesinden gelmenin olanaksızlığının hayli bilincinde olduğu vurgulanmalıdır: "Tekrar ve tekrar müzik sosyolojisine karşı, müziğin doğasının –onun– kendi-içinde-saf varlığı– tamamen toplumsal koşullarla ilişkisiz olduğu şeklindeki savunmacı itiraz yükseltilir. Bu tutum herhangi bir kimsenin, örneğin on dokuzuncu yüzyıl romanında olduğu gibi, toplumsal açıdan müziğin olgusal durumuna parmak basmasının mümkün olmayışı gerçeğiyle desteklenmektedir."[39]

Adorno'nun bu soruna yanıtı, müzik sosyolojisinin –müzik dışı meselelerde– "somut içerikle kendini sınırlamaktan ziyade süreçleri yorumlamak"la uğraşması gerektiğini çok uzun zaman önce fark eden sanat sosyolojisinden bir şeyler öğrenmesidir.[40] Bu tür süreçler arasında, müziksel materyalin tarihsel gelişimi ve değişen düzenleme teknikleri kuşkusuz önem bakımından öncelikli konumdadır.

"Materyal"i, bestecinin düzenleme tekniklerini kullanarak çalışmasını ondan yarattığı "işlenmemiş şeyler" olarak tanımlamak müm-

---

[38] *Einleitung*, *a.g.e.*, s. 193.
[39] *a.g.e.*, s. 168.
[40] *a.g.e.*

kündür.[41] Adorno'nun müziksel düşünce üstüne yaptığı –*Müzik Sosyolojisi* çıkmadan önce yazılan– çalışmada, Oppens, Adorno'nun kendisinin "materyal" terimini kullanmakta kararsız olduğunu hissetti. Sonuçta Oppens, şunu sordu: "Müziksel materyal gerçekte nedir? Adorno'da kavram diğerlerinden ayrı anlaşılan akortlar (küçültülmüş yedinci akort) ve teknik meseleler (on dokuzuncu yüzyılın salon müziğindeki kromatik geçiş notaları) arasında gidip gelir. Ton ve seslerin tek başına bir araya getirilmesinin materyali oluşturduğunu düşünmeyiz: O daha ziyade bunların uygulanma biçimleridir."[42] Belki, materyalin "ne" olduğunu sormaktan daha iyi bir yaklaşım, materyalin yerli veya yersiz uygulanması ve bunun müziko-sosyolojik düşünce açısından sonuçlarının ne olduğunu araştırmak olabilir.[43] Aslında, *Modern Müzik Felsefesi*'nde Adorno, "bestecinin materyali ile çekişmesinin onun kendi çalışmasında ifadesini bulduğu ölçüde toplumla çekişmekle aynı..."[44] olduğunu ileri sürdü. Bu, müziğin sosyolojik boyutunun somut materyalde aranmaması gerektiğini doğrular.

Adorno: Biçim ve İçeriğin Biçemsel İlişkisi

Müziğin doğası üstüne yukarıdaki gibi belli bir sonuca varamayan değerlendirmeler Adorno okuyucularını, onun tarzındaki karışıklıklar ve güçlüklerin, bir şekilde ele aldığı konunun karmaşıklığını yansıttığı kuşkusuna götürür ve aslında bu tarz, Jay tarafından belirtildiği gibi, biçim ve içeriği birleştirmek için bilinçli bir çaba olabilir. Adorno'nun kendi ifade anlayışı ne derece kendisinin, özellikle derin

---

[41] Günter Mayer, "Zur Dialektik des musikalischen Materials", *Texte*, *a.g.e.*, içinde, s. 221. Etzkorn, *a.g.e.*, s. 21.
[42] Oppens, *a.g.e.*, s. 20. Sziborsky, *a.g.e.*, s. 297. Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 47.
[43] Jameson, *a.g.e.*, s. 21-22.
[44] Theodor W. Adorno, *Philosophy of Modern Music*, çev., Anne G. Mitchell ve W. V. Blomster (New York, 1973), s. 33-34. Silbermann, Stavinski yedilisine dair Adornocu bir çözümlemede, bu düşünceyi reddeder. Bkz., Silbermann, "Die Ziele der Musiksoziologie", *a.g.e.*, s. 247. Ancak, belki Lissa'nın "müziğin akustik materyali, dilin edebiyata olduğu kadar, toplumsal sınıf meselelerinden farksız olduğu" öğüdünü takip etmeliyiz. Aktaran Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 60.

müzik sosyolojisine dair metodolojisinin dışavurumu olabilir. Oppens'in işaret ettiği üzere, "Adorno'nun ifadesiyle Hegel, 'onun gözü önünde duran şeyin tamamen geliştirilmesinin, yani bütünlüğün gücünü her düzeyde bireysel olanın gücüyle birleştirmenin' olanaksızlığı karşısında durdu. Adorno bunun karşıtını yaptı. Durağan hale getirilemeyecek totallik çözülme eğilimindedir; bedel olarak, tekil cümle veya en azından bir grup cümle tarafından yaratılan alan, tüm kitabın gücüne ve derinliğine sahiptir. Esasında, bir kimse Adorno' nun bir çalışması hakkında, bir kütüphanenin içindekileri özetleyebileceği kadar az konuşabilir. Adorno'nun cümleleri, düşüncenin ahenksiz müziğiyle sonuçlanacak biçimde bir araya toplanır."[45] Adorno' nun sözel tarzı ile Schoenberg'in ölçüsüzlüğü geliştirmesi arasındaki koşutluk çarpıcıdır.

Jay'e göre, "toplumun meydan okuması dilin meydan okumasını içerir." Böylece, Oppens'in Adorno ve Schoenberg arasındaki muhtemel biçemsel ilişkiyle ilgili düşüncelerine yakın sonuçlara ulaşır: "Ortalama bir okuyucunun karşılaştığı zorluklar, kapris veya açık olmamadan ziyade, uygun bir ciddiyetle yaklaşmaları için okuyucuya yönelik doğrudan bir meydan okumadan kaynaklanır. Adorno Schoenberg'in müziği hakkında yazarken kendi amacını dolaylı olarak göstermiştir: 'O [Adorno] dinleyiciden kendiliğinden müziğin içsel hareketini bestelemesini bekler ve ondan sadece derin düşünme değil, praksis ister.'"[46]

Adorno'nun Müzik Sosyolojisi: Temel kavramlar

Adorno'nun çalışmaları, eşsiz anlamlılık ve yakınlık duygusunu, onun kendi zamanındaki müziksel yaşamla ilgilenişinden alır.[47] Müzikteki şeyleşme, Adorno'yu taklitçi sınırlamalar içinde bütüncül bir şekilde tanımlanan sanat çalışmasının yerleşik kavramının artık geçerli olmadığını inanmaya yöneltir. Yeniden anlamlı olabilmesi için müziğin, zihnin bir aracı olması gerekir. Bugün müzik bile çoğunlukla paranoya, zulüm ve yabancılaşmaya karşı negatif bir savunma meka-

---

[45] Oppens, *a.g.e.*, s. s. 14. Jameson, *a.g.e.*, s. 50.
[46] Jay, *a.g.e.*, s. 176. Kneif, "Gegenwartsfragen", *a.g.e.*, s. 87. Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 95.
[47] "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", *a.g.e.*, s. 103 ve 104.

nizması olarak hizmet görmektedir. Sıklıkla, müzik, bir yönlendirme aracı olarak kötüye kullanılır –Adorno'nun Doğu blokunda var olduğundan şikâyet ettiği bir eylem; orada, müzik direniş ve eleştiriyi güçlendirmek yerine etkisiz hale getirmek için kullanılır. Adorno'ya göre, müziko-sosyolojik düşünce tekil bir bestecinin çalışmasıyla ilgilenemez –çünkü ilgi bir tek kişinin bilincinde değil fakat bütün olarak toplumdaki müziğin işlevindedir.[48]

Müzik sosyolojisinde Adorno'nun çalışması bakımından temel olan, birbiriyle ilişkili üç müzik alanını, üretim, yeniden üretim ve kavranma alanlarını betimlemesidir. Her ne kadar her birinde müzik ve toplum karşı karşıya gelse de, çatışmanın en iyi görüldüğü yer, yeniden üretim –müziğin icrâsı ve yorumlanması– alanıdır. İşte burada müzik diğer hiçbir sanatsal ifade biçimiyle karşılaştırılmayacak ölçüde aracılık etme zemini olarak en açık şekilde işlev görür. Adorno' nun kendisinin vurguladığı üzere: "Müzik sosyolojisinin gerçek sorunsalı aracılıkla ilgili olanlardır."[49] Böylece Adorno, müziğin entelektüel içeriğini tartışırken hiçbir zaman rahat değildir; çünkü, her ne kadar "bir geç dönem Beethoven kuartet'inin nesnel içeriğinin ne olduğunu" söylemek mümkün değilse de, "onun bir liste başı şarkıdan farklı olduğu ortadadır."[50]

Adorno'nun kültürel eleştirisi boyunca karşılaşılan negatif diyalektik, onun müzikle ilgili çalışmasında temeldir. "Müzik kendi toplumsal gerçeklik içeriğini, muhalefet yoluyla ve kendisinin toplumsal sözleşmesini ilga etmekle kazanır."[51] Geçerli bir müzik, içinde duyulduğu dünyada yanlış olan şeylere karşı konuşur. Burada, yine de Adorno, "doğru bir bilinçlilik yanlış bir dünyada mümkün değildir ve müziğe yönelik toplumsal tepki bile yanlış bilinçlilik büyüsü altında durur"[52] diye ekler. Yadsımada en güçlü olan bir müziğin bile, onay-

---

[48] Kneif, *Musiksoziologie, a.g.e.*, s. 21. Adorno, *Einleitung, a.g.e.*, s. 191.

[49] Adorno, "Ideen zur Musiksoziologie", *a.g.e.*, s. s. 13.

[50] Adorno, "Thesen über Kunstsoziologie", *a.g.e.*, s. 98. *Einleitung, a.g.e.*, s. 191. Kneif, *Musiksoziologie, a.g.e.*, s. 22-23, 27, 84.

[51] Adorno, *Einleitung, a.g.e.*, s. 258. Yadsıma eylemi buna rağmen bir ideoloji biçimini almamalıdır: "Müzik kendiliğinden ideoloji değildir, ancak yanlış bilinç olduğu müddetçe ideolojiktir. Benzer şekilde, müzik sosyolojisi, bu çatlaklar bir tek bestecinin öznel yetersizliği olmadığı sürece, müziksel yarık ve çatlaklardan kendi giriş kapısını bulur." *a.g.e.*, s. 73.

[52] *a.g.e.*, s. 29, 234.

lamanın müziği olarak duyulması gibi bir tehlike her zaman vardır; bu, müziğin yönlendirmenin bir aracı olarak hizmet görmesine izin veren içsel zayıflığını gösterir. Kaldı ki, Adorno'nun müzik sosyolojisinin sanatsal alana rağmen her zaman toplumsal eleştiri olduğu şeklindeki sonucu değişmez.[53]

Koşullandırma ve Yansıtma

Müzik sosyolojisinin kökenlerindeki başlıca öykünme, sosyolog tarafından sanat ve toplumu birbirine bağlıyor olarak görünen çift-yönlü bir güzergâhı barındırır. Sanat, toplum tarafından koşullandırılır ve nihayetinde bu toplumun özel yapısını yansıtır. Bu, Marksist bir yaklaşımla –hiçbir şekilde Marksistler arasında tartışmasız olmayan[54]– felsefi, hukuki ve dinsel görüş ve kurumlara benzer şekilde fiziksel boyutta müziğin üst yapının bir parçası olduğu ancak özünde toplumun üzerine kurulduğu temeli tanımladığı inancını gerektirir. Temel ve üstyapı ilişkisinin bu tür yorumlanışındaki sorunlardan biri temel değiştikten sonra temelin tezahürlerinin üstyapıda varlığını sürdürmesidir.

Kneif, müzik ve toplum arasındaki ilişki üstüne tezin basitliğinden kaynaklanabilen karışıklığa işaret etmiştir. Üç ihtimalden söz etmektedir: (1) müzik toplumsal olarak koşullanmıştır; (2) müzik toplumun yansımasıdır; ve (3) müzik toplumsal koşulları yansıtır. Ancak kendisi "Üçünden hiçbiri kuram değildir ve her bir ifade birbirini karşılıklı olarak dışlayan bir anlama sahiptir" der. Böylece, müzik ve toplum arasında neden-sonuç ilişkisine dair herhangi bir iddianın müziko-sosyolojik kuramın ondan türetilebilmesine izin verecek ölçüde yeterince doğrulanamayacağı sonucuna varır.[55] Kneif, son çözümlemede, yalnızca negatif diyalektiğin aracı olabilecek bir müziğin olanaklılığını yadsımaz, aynı zamanda Eleştirel Kuramın estetiğe uygulanmasını da reddeder: "Eğer müzik toplumsal kurama (ve böyle

---

[53] Kneif, "Aesthetischer Anspruch", *a.g.e.*, s. 81.

[54] Anatoly Lunacharski'nin 1927'deki tespitleriyle karşılaştırınız. Bkz., *Texte*, *a.g.e.*, s. 107.

[55] Benzer şekilde Silbermann, "müzik materyalinin... toplumsal durumların veya olayların bir yansıması olarak anlaşılamayacağını, fakat daha ziyade algılayan zihinden ayrı bir varlığı bulunmayan zihinsel olguları temsil ettiğini" ileri sürer. Bkz., kendisinin *Sociology*, *a.g.e.*, s. 143.

bir kuram Adorno'ya göre, zorunlu olarak toplumun eleştirisidir) benzerlik olarak görülürse, bunun müzik sosyolojisi için uzun-erimli sonuçları olur. Bu sosyoloji böylece, zihnin bir organı olmaktan (ki bunun kendisinin sorgulanması ne kadar yüksek olursa olsun fark etmez) ya reform ya da devrim yoluyla mevcut toplumda bir değişimi zorlayan düşüncelerin bir savaş alanına dönüşür. Eleştirel Kuramın kabul edilemeyecek şekilde saygı gösterdiği bir sistemin baskısı altında ölümcül diyalektik, müziko-sosyolojik yöntemlerin giderek eleştirelliğini yitirmesine yol açar... Toplumun müzikte bir bütünlük olarak yansıtılıp yansıtılmadığı sorusuyla ilgili olarak, boş anlamın uçurumunun üzerinde oyalanır durur. Bu soru ne ampirik ne de mantıksal olarak yanıtlanabilirdir."[56]

Batı Almanya'da müzik sosyolojisi, Sosyalist ülkelerdeki müziksel yaşama –çoğunlukla genç sosyolog kuşakların düşkırıklığına– çok az ilgi gösterdi. Doğu Avrupa'da yaygın olan anakronik "müzik dinleme ideali" büyük ölçüde bu ihmâli destekler. Adorno'ya göre, resmî Komünist, sanıldığı gibi sosyalist-gerçekçi bir müzik adına o ülkelerde uygun bulunan beste yapma pratikleri "geç on dokuzuncu yüzyılda kapitalist ülkelerin Romantik müziği ile karşılaştırılabilir" şeyler üretti.[57]

Marksizm sosyalist gerçekçiliğin resmî onaylanışı gibi bir his uyandırsa da, Kneif'in işaret ettiği üzere, Marksizm müzik sosyolojisinin gelişiminde yüksek derecede üretken bir güç olmamıştır. Bu estetik, şöyle bir sosyoloji ile ilişkilidir, ancak özdeş değildir: "Oldukça basit bir tarzda kişisel önyargıya göre sosyolojiyi kabul etmek veya reddetmek için sıklıkla sosyolojiyle ilişkilendirilen ve henüz sindirilmemiş bir ideoloji olan Marksist dünya görüşünde müzik sosyolojisi için hiçbir yararlı temel önerilmemektedir. Bir zamanlar etkileri bakımından o kadar devrimci olan, toplumsal varlığı koşullandıranın insan bilinci değil, tam tersine toplumsal varlığın bilinci belirlediği şeklindeki Marx'ın hipotezleri şu an –uygun biçimde anlaşıldığında– o kadar açık geçerliliğe sahiptir ki, müziko-sosyolojik düşüncenin oluşumu bakımından neredeyse entipüften ve her halükârda tamamen anlamsızdır. Marx, kendi tezini öyle genel bir tarzda geliştirir ki, her

---

[56] Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 95-96. Dahlhaus da benzer sonuçlara ulaşır. Bkz., "Thesen über engagierte Musik", *Engagement*, *a.g.e.*, s. 10.
[57] Adorno, *Einleitung*, *a.g.e.*, s. 65.

türlü 'burjuva' ve 'sosyalist' gerçek ve sanatsal karşıtlıkların üstünde kalır."[58]

Müzik Sosyolojisinin Sütunları: Weber, Blaukopf ve Silbermann

Weber, Blaukopf ve Silbermann'ın çalışmalarının takip eden sunumları, müzik sosyolojisinin gelişiminin tarihsel bir dökümünü sağlama amacında değildir,[59] daha ziyade bu üç insanın bugün de geçerli olan birkaç temel düşüncesiyle ilgilenmektedir. Halen, Silbermann ve Blaukopf, doğum tarihleri sırayla 1907 ve 1914, –hem yaş hem de katkı bakımından– bu alandaki kıdemli akademisyenlerdir. Hem Blaukopf hem de Honigsheim doğrudan Weber'in müzikteki çalışmalarından etkilenmişlerdir.[60]

Weber'in temel katkısı müziksel yaşamın dışsal olgularının ötesinde, müziğin kendindeki yaratıcı özde ve teknik temelindeki toplumsal faktörlerin etkisinin izini sürme çabasıdır. Weber'in hareket noktası modern Batılı insanın bizatihi en temel niteliğinin bir yansıması olarak modern Batı müziğinin dinamik niteliğidir –bu Adorno'nun özellikle Beethoven'la ilgilenmesi yoluyla ayrıntılı olarak irdeleyeceği bir görüştür: "Batı müziğinde, Batılı insanın deneyiminin dramı ye-

---

[58] Kneif, "Der Gegenstand musiksozologischer Erkenntnis", *a.g.e.*, s. 65. *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 11-12.

[59] Bkz., Etzkorn'un, Honigsheim'ın *Music and Society* kitabı için yazdığı oldukça ayrıntılı "Giriş"i mükemmel bir tarihsel bakış açısı sunar.

[60] Weber'in müzik sosyolojisine katkısı hâlâ tartışmalıdır. 1958 gibi geç bir tarihte Adorno, Weber'in makalesini "müzik sosyolojisinin bugüne kadarki en kapsamlı ve zahmetli taslağı" olarak niteler. Bkz., "Ideen zur Musiksoziologie", *a.g.e.*, s. 16. Bu, Engel tarafından doğrudan yadsınır, Engel "Müzik Sosyolojisi Üstüne" başlığının Weber'in kendisine ait olmayıp, editör Theodor Kroyer tarafından eklendiğine işaret ederek Weber'in çalışmasının müzik sosyolojisi kapsamında yer aldığını reddeder. Engel'e göre, Blaukopf böylece Weber tarafından yanlış yönlendirilmiştir. Bkz., Engel, "Soziologie der Musik", *a.g.e.*, s. 964.

niden canlandırılır. Pratik olarak onun müziği, ifade ve aklın eşanlı gerekliliğine göndermede bulunur."[61]

Müziğin rasyonel ve ifade edici temsili arasındaki ikili karşıtlık, Weber'in Batı müziğinin ifade edici olanaklarının sınırları içinde azami rasyonelliği başarmış olduğundan korku duymasına yol açar. Weber'in çalışmasının tarihi ironiktir: 1911, tam olarak Arnold Schoenberg'in Viyana'da 1907-1908'deki bestelerinin ölçüsüzlüğünden ilk kez on iki-tonlu beste yöntemi uygulamalarına son adımlarını atmaya hazırlandığı zaman. Schoenberg'in çabası, geç Romantizmin kaotik ifade edici fazlalıklarını çevreleyebilmek için müziğe tekrar bir disiplin ve düzen sağlamaktı. Weber, muhtemelen Schoenberg ve müziğinden haberdar değildi. Eğer onun besteleriyle karşılaşmış olsaydı, yine de, muhtemelen onları çok önemli bulmayabilirdi.[62]

Blaukopf'un *Müzik Sosyolojisi* bu alandaki yoğun müzik bilgisi gerektiren ender yayınlardan biridir. Buna karşın, temel tezi oldukça açıktır: "Ton sistemlerinin sosyolojisi bütün müzik sosyolojisinin temelini oluşturur."[63] Blaukopf'un çalışmasını bugün özellikle ilginç kılan şey, onun düşüncesi üzerindeki Marksist etkidir. Aslında, onun kitabı şu alıntıyla başlar: "Toplumsal varlığı belirleyen toplumsal bilinç değildir, daha ziyade toplumsal bilinci belirleyen toplumsal varlıktır." Ona göre, bir müzik sosyolojisinin temel görevi "estetik ve ekonomik, toplumsal ve siyasal meseleler arasında" yakın bir "ilişki" gördüğünden dolayı, "insan toplumunun tarihsel gelişimiyle ilişki içinde müzik üretiminin ve yeniden üretiminin" kavranmasıdır.[64]

Blaukopf'un kavrayışı kesinlikle sosyalist gerçekçilik estetiğinde sıkça karşılaşılan basite indirgeyici bir doğayı haizdir. Blaukopf, zaten tanımlanmış bir sistemi müziğe eklemek için –özellikle kendisinin Joseph Yasser ve Georgi Plekhanov'un kuramlarına yönelik ilgisinde– çok uğraşmış olsa da, çalışmasının dikkatli bir okuması onun böyle bir sistemi müziksel olgulara nüfuz etmek için buluşsal bir ay-

---

[61] Bkz., Max Weber, *The Rational and Social Foundations of Music*, çev., Don Martindale, Johannes Riedel ve Gertrude Euwirth, der., Don Martindale ve Johannes Riedel (Carbondale, Ill., 1958), s. xxvi.

[62] Honigsheim, *On Max Weber*, çev., Joan Rytina (East Lansing, 1968), s. 85.

[63] Kurt Blaukopf, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 91, 141-142.

[64] Blaukopf, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 8-10. Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 44.

gıt olarak kullandığı ortaya çıkar. Ona göre, "ekonomik alanın müzik üzerindeki doğrudan etkisini göstermek nadiren mümkündür... Müziğin yapısı ve toplumun yapısı arasındaki ilişki genellikle, kabul edildiğinden daha derinlere uzanır." Bu nedenle, müzik sosyolojisi "zaten gerçeklikte var olan düşünce içinde bir ilişki kurmak" için sezgisel olarak çalışmalıdır.[65]

Weber'le birlikte Blaukopf da, tükenmiş ancak yine de sınırlandırıcı bir geleneksel tonalitenin sınırları içine sıkışmış müziğin, kendini çıkmaz bir sokağın sonuna yakın göreceğini düşünür. Yirminci yüzyıl bestesi kendi tonal sisteminin sınırlarına erişmiştir: Bu sınırlar ancak radikal bir dönüşümle aşılabilir. Elbette Blaukopf, Schoenberg'in beste yönteminden haberdardır, ancak bunu mevcut sorunlara çözüm olarak görmemektedir. O ölçüsüzlüğü en fazla "sabit tonal sistem ve tonal bilincin farklılaşması arasındaki çelişkinin ifadesi" olarak görür. Schoenberg'in onu uygulamasından ayrı olarak, on ikitonlu ölçeğin eşit akortlanışını müziksel ilerlemenin engellenmesi olarak değerlendirir. O halde, müzik sosyolojisinin başlıca görevlerinden biri "geçmiş çağların her türlü müziğini bizim 'on iki-tonlu ölçeği eşit akortlayışımıza' göre değerlendiren fetişizmin eleştirel yıkımı" olmalıdır.[66] Sonuçta, "on iki-tonlu teknik" olarak bilinen beste yöntemini "mevcut tonal sistemin sınırlamalarına karşı bir protesto –kesinlikle cılız bir protesto– ifadesi" olarak görür.[67]

Blaukopf reformla ilgilidir ve çözümlemesini –basitçe kendi içinde bir amaç olarak değil– daha iyi bir gelecek adına yürütür: "Belli bir toplumda müziğin oynadığı rol, yani onun toplumsal işlevi, onun içsel teknik ve estetik gelişimini oldukça belirli olanaklara açar, aynı zamanda bu gelişme dâhilinde çok kesin sınırlamalar oluşturur."[68] Bu, müzik sosyolojisinin gelecekte müziksel gelişmenin planlanmasına olanak sağlayacağı şeklindeki hayâli sonuca yol açar –Silbermann'ın da geliştirdiği bir tez.

Silbermann'ın *Müzik Sosyolojisi* yapıtı İngilizcede mevcut olduğundan, onun çalışmasının yalnızca kısa bir taslağını vermek yeterli

---

[65] Blaukopf, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 13. Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 45.

[66] Blaukopf, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 13.

[67] *a.g.e.*, s. 152.

[68] *a.g.e.*, s. 16.

olacaktır. Silbermann ampirik bir müzik sosyolojisinin başlıca temsilcisidir ve Cologne Üniversitesi'ndeki görevi sırasındaki etkisi o kadar büyüktü ki, "Herhangi bir kimse müzik sosyolojisinde Cologne ekolünden söz edebilir."[69] Kitabının ilk bölüm başlığı, "Müziğe Nasıl Yaklaşılır?" gösterdiği üzere, Silbermann müziksel olgularla geniş ölçüde bestecinin bakış açısından ziyade dinleyicinin bakış açısıyla ilgilendiğini açığa vurur. Bundan dolayı, onun çalışması Adorno'nun çalışmasına yerinde bir ayardır.[70] Üstelik alandaki diğer birçok kişiden farklı olarak, Silbermann yöntemlerin çoğulculuğuna olanak tanır, ki bu onun çalışmasını dogmatizmden kurtarır. Weber gibi o da, sosyoloğun çalışmasının "değer-bağımsız" olması gerektiğini düşünür.[71]

Silbermann'ın ampirik yaklaşımı kendisinin "müziksel deneyim" olarak adlandırdığı şey üzerine kuruludur: "Müzik ancak sanatçı ve dinleyici arasındaki temas anında, müziksel çalışmanın, diyelim ki, dışarıya doğru yayıldığı anda, müziğin yalnızca yaşamın evrimine katkıda bulunduğu veya yeni değerler yarattığında değil, aynı zamanda anlamlı bir an, toplum için müziksel bir deneyim ânı ürettiğinde kavranabilir."[72]

Sillbermann'a göre, müzik sosyolojisinin nihai amacı gelecekte müziğin anlamlı bir işlevini planlamaktır. Bu onun çalışmasına gıpta edilecek bir iyimserlik katar: "Müziğe yönelik müziko-sosyolojik yaklaşımın müziği çok daha yaygın bir dinleyiciye ulaştıracağına inanıyorum."[73] Blaukopf gibi, o da müzik sosyolojisinin, müziğin mevcut durgunluktan kurtulmasına yardımcı olacağını düşünmektedir:

---

[69] Etzkorn'un Honigsheim'e yazdığı "Giriş", *a.g.e.*, s. 28.

[70] Kurt Oppens'in yorumladığı gibi, Adorno'nun "felsefesi müzik felsefesinden ziyade yaratıcı bir felsefedir", *a.g.e.*, s. 18. Sillbermann ve Adorno kişisel olarak iyi geçinirler ve Adorno ampirik bir müzik sosyolojisine karşı kişisel önyargıları olduğunu şiddetle reddeder. Bkz., kendisinin "Theses über Kunstsoziologie", *a.g.e.*, s. 95.

[71] Silbermann, *Sociology*, *a.g.e.*, s. 14, 180.

[72] *a.g.e.*, s. 74. Yine de bu görüş, Silbermann'ın ampirik sosyolojisini eleştiriye açık hale getirir. Silbermann'ın "deneyimi" olgunun aşırı kişisel ve bireysel bir deneyimidir ve Adorno'nun itiraz ettiği üzere: "Silbermann'm deneyimi çoklu bir olgudur; bu doğrulanamaz." Bkz., "Thesen über Kunstsoziologie", *a.g.e.*, s. 96. Adorno'ya göre, Silbermann'ın deneyim olarak peşinde olduğu şey yalnızca birikimli etki bağlamında incelenebilir.

[73] Silbermann, *Sociology*, *a.g.e.*, s. 111.

"Eğer müzik sosyolojisini, örneğin sosyo-müziksel planlama amacıyla, müzik tarihiyle birlikte uygulayacak olursa, müzik sosyoloğu doğru yolda olacaktır. Ancak eğer onları baştanbaşa çözülmeye, kültürün yavaş ölümü veya yeniden hızlı yükselişine dair kehânette bulunmanın aracı olarak kullanacak olursa, o zaman sosyolog rolünden, peygamberlik rolü için vazgeçiyor demektir –ve herhangi bir kimse, bunun süreç içinde bir lâfazana dönüşmekten daha sık olacağını ekleyebilir."[74] Hiçbir isim zikredilmez, ancak kimse, Silberman'ın aklında Adorno'nun olmadığından emin değildir.

Silbermann daha sonra kendisinin planlamaya yönelik tutumunu, diğer ekollerin daha devrimci yaklaşımlarıyla karşılaştırır. Kendisine özgü sınırlamalarla onun yaklaşımı "müziksel toplumun, gruplar ve bireyler tarafından sevgiyle anılan hiçbir şeyi tehlikeye atmadan ve aynı zamanda onu müziksel yaşamda olabilecek en kötü şeylerden koruyarak, kendini aşama aşama yaşamdaki yeni faktörlere uyarlamasını amaçlar. Ne müziğin kendini ne de bireysel zevkleri, utandırıcı alaylara söz konusu etmeksizin, hiçbir şiddet biçimi olmaksızın, onlar açıkça kötü olanı dışarıya atıp kurtulmak ve açıkça iyi olana ulaşmak isterler."[75] İnsanlığı ve onun ilerleme potansiyelini olumlu değerlendirmesinde Silbermann, konser izleyicisinin yönlendirilmek üzere müziğe baktığını görür: "Salık verilen davranışa göre hareket etmek yerine...", halk müziksel deneyimin tüketimi süresince "bazı eylem türlerine ulaşma çabasına girişir; diğer bir ifadeyle, kendi davranış biçimini yaratmaya zorlanır."[76] Dinleyici böylece planlama için üretken bir alan olarak gösterilir.

Joseph Mathias Hauer (1881-1959)

Son zamanlarda Zobl'un müzik sosyolojisi bakımından önemini vurguladığı bir besteci, on iki-tonlu beste tekniğinin "diğer" geliştiricilerinden biri, neredeyse hiç tanınmayan Viyanalı besteci Joseph Mathias Hauer'dir. Her ne kadar Zobl, Adorno'nun müziko-sosyolojik düşüncesini tamamen reddetse de, reddettiği şeyi çok iyi tanımaktadır. Öyleyse Adorno, kendisinin Schoenberg ve Stavinski'yi birbiriyle iliş-

---

[74] *a.g.e.*, s. 35. Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 31.
[75] Silbermann, *Sociology*, *a.g.e.*, s. 200.
[76] *a.g.e.*, s. 194. Bkz., Dahlhaus, *Texte*, a.g.e., s. 2.

kilendirişinde diyalektik yöntemi kullanmışken, Zobl, Hauer ve Schoenberg'in karşıt dünyalarına yoğunlaşır. Onun sonuçları Adorno'nunkiler kadar keskindir; ancak bu durumda, modern müziğin "kötü adamı" olarak beliren Schoenberg'dir. Zobl'a göre, "Sanatla uğraşan burjuva disiplinleri –egemen toplumsal bilincin sanattaki en bariz ifadesi– takip eden basit hilelerle çalışırlar: Bir yandan sanatların gelişmesini karanlığa, materyalin içsel yasasına boyun eğme olarak tanımlamaya çalışırlar, diğer yandan bu süreç kendisini aşırı yönlendirici olarak açığa vurduğunda, hayâli sanatsal devrimler maddenin ele alınışındaki devasa değişikliklerden sorumlu tutulur. Bu, kapitalist toplumun temelinde yer almasına izin verilmeyen değişikliklerin üst yapıda yer aldığı izlenimine yol açmalıdır".[77] Bu şekilde, Zobl, Schoenberg'i bu tür estetik ve toplumsal aldatmacanın başlıca katılımcılarından biri olarak görür: "Schoenberg burjuva estetiğinin tamamen çöküşünü engellemeye çalıştı. Bunun sonucu olarak, kısa zamanda üretim koşullarında yoğun değişiklikler gerektiren müziksel materyalin özgürleşimi bundan dolayı hüsrana uğramaktadır." Öte yandan Hauer, on iki-tonlu beste sistemi ile kendi amacı, yani "burjuva sanatının kendi amacı için" tasarlanan yöntemi takip etti.

Zobl, Almanya'da ilk savaşı izleyen siyasal karışıklığa atıfta bulunarak, "Almanya'da işçi sınıfının bir zaferi bütün üst yapıyla birlikte kuşkusuz Schoenberg'in müziksel biçimlerini tasfiye edebileceğini"[78] ileri sürer. Adorno ve onun takipçilerinde, Zobl zaten kabul edilemez durumu iyileştirmek için çok az şey yapabilecek "insancıl bir feryat" görür. Bu nedenle, Adorno'nun müziko-sosyolojik düşüncesinin bütünlüğü ve *Modern Müzik Felsefesi*'nin temel tezleri "Schoenbergci on iki-tonlu kuramın gözü kapalı bir savunusu"ndan başka bir şey olarak görülmez. Boehmer'in şu savı onu desteklemektedir: "Her açıdan gerileyen toplumsal bir bütünlükte, Schoenberg'in müziksel ilerleyişi yine de toplumda tamamen yankısız kaldı ve bu toplum tamamen tarihsel bilinç yokluğunun damgasını taşıyan bir çürüme durumuna düştü. Bu koşullar altında müzik, kış uykusuna yatmaktan

---

[77] Wilhelm Zobl, "Kritik der westlichen Avantgarde und ihrer ökonomischen Widerspüche –ausgehend von Hanns Eisler Ueberlegungen", *Engagement*, s. 81.

[78] Zobl, "Josef Mathias Hauer", *Materialien zur Musiksoziologie*, (Vienna ve Munich: 1972), s. 41. Bundan böyle, *Materialien* olarak anılacaktır.

başka hiçbir şey yapamazdı; bir şişedeki mesaj gibi okyanusa fırlatıldı. Bir toplumun kıyısında nasıl ve ne zaman bulunacağı, ki bu toplumun yapısı müzikte beklenen şeyle uyuşmaktadır, tahmin edilemez. O belirsiz bir umut olarak kalır ya da Adorno'nun örneğinde, soylu karamsarlığın ellerine bırakılır."[79]

Hanns Eisler (1898-1962)

Müzik sosyolojisindeki halen popüler isimler arasında Eisler, müziğin hem kuram hem de pratiği açısından en ilgili kişisidir; onun besteleri süregiden deneme türünde ürünlerle birlikte çalınır. Eisler'le ilgilenmenin ironisi –şu aralar Johannes R. Becher'in metninden dolayı ülkenin yurttaşları için sıkıntı olan Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin marşı bir kenara– bir çalışmanın bestecisi tarafından icrâ edilmesinin her yerde az rastlanır olmasıdır. Eisler'in önemi, müziksel ve sözel çabayı birleştirmesinde yatmaktadır; anlayışla yaklaşan akademik yönelim bir arada var olmayı tam bir uyum durumu olarak görmektedir.[80]

Eisler'i Adorno ile karşılaştırırken, Eisler'in derlenmiş çalışmalarının editörü Mayer, iki kişi arasındaki farklılıkları müziksel materyal üstüne esaslı biçimde çatışan görüşlerine kadar dayandırır. Eisler'e göre, "Sırf müzik sosyolojisini uygulamak... yeterli değildir; bu, materyalist diyalektiğin müziksel materyalin çelişkili gelişimine uygulanmasıyla tamamlanmalıdır. Eğer basite indirgeyici bir kaba-materyalist sosyolojileştirmeye düşmeyeceksek, değişen işlevleriyle birlikte, toplumsal olarak koşullanmış müziksel tarzlarda müziksel materyalin ortaya çıkışı ve yok oluşu, tükenmesi ve yeniden canlanması bir 'müzik diyalektiği' içinde incelenmeyi gerektirir." Bu "ortodoks" bakışın karşısında Bertolt Brecht'in sözde-Marksizm düşüncesinde "Frankfuturist" bir deneme olarak, Eisler'in kendi nitelemesiyle "Adorno'nun Hegelleştiriciliği" durur: "Onlar burjuva kuramcılardan daha

---

[79] Aktaran Zobl, *a.g.e.*, s. 47. Boehmer burada Adorno'nun kendi metaforuyla oynar. *Modern Müzik Felsefesi*, *a.g.e.*, s. 113'te Adorno Viyana Ekolü'nün yeni müziğini "şişedeki mesaj" olarak görür.

[80] Bkz., Hanns Eisler, "Gesellschaftliche Grundfragen der modernen Musik", *Aufbau* 4: 7 (1948), s. 551, 553.

akıllı gözükürler ancak onlara karşı savaşmak istemezler. Onlar çöküşün seçilmiş öğrencileridir."[81]

Eisler'e göre Marksist kuram ve pratik siyaset, birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmuştur; bunun sonucunda, kendisinin uyguladığı diyalektik kuramsal olarak eleştireldir ancak eşanlı olarak sosyopolitik devrimle meşguldür. Böylece Mayer'e göre Eisler, müziksel materyalin dinamik doğasıyla ilgili Adorno'dan daha açık bir kavrayışa sahiptir. Eisler'e göre, müziksel materyal hiçbir zaman durağan değildir, ancak, kesintiye uğramamış tarihsel bir gelişim sürecinin her zaman içine sıkışmıştır. Eisler'in belirli çalışmalarını çözümlerken, Stephan bestecinin yalnızca modern sanat çalışmasının geçerli beklentilerini karşıladığını belirtmiştir: "İçinde var olduğu, belli bir yadsıma ile tepki verdiği ve belli bir yadsımasını başardığı tarihsel ân'a (momente) boyun eğerek yalıtılmış bir şekilde kalır. Yeterli olabilecek tek ölçüt bu belli yadsımanın gerçekte başarılıp başarılmadığı sorusunu yanıtlamakta bulunabilir".[82] Eisler'e yönelik benzer bir coşkulu beğeni, onu yine Adorno ile karşılaştıran Zobl'dan gelir. Zobl' un nitelemesiyle, Adorno'nun "müzik hakkındaki fantezileri" "yalnızca pozitivizm ve içselliğin geleneksel karışımlarını lirik bir farklılaşmaya zorlayan, böylece onları daha fazla pazarlanabilir hale getiren bir işleve sahiptir."[83] Zobl'a göre, bugün çoğu insanın müziğe yönelik tavrındaki yanlış ilişkinin alternatifi, Eisler'in kuram ve pratiğinde bulunmaktadır: "Mevcut durumda Eisler'in merkezî önemi, müziksel materyalin kendiliğinden gelişmesi gibi bir şeyin olmadığı öngörüsünde yatar; bu materyalin tarihsel akışı, duygusuzca imgesel bir müzik mantığını takip etmez fakat daha ziyade bestecinin kendi çevresiyle diyalektik karşılaşmasının bir sonucudur."[84] Bestecinin bir yandan "kendi çevresi" ile, yani toplumla, diğer yandan beste tekniklerini uygulaması dolayısıyla müziğin materyaliyle sıkı bir şekilde

---

[81] Günter Mayer, "Zur Dialektik des musikalischen Materials", *Texte, a.g.e.*, s. 203 ve 204 içinde Eisler'den alıntılar yapılır. Eisler, *a.g.e.*, s. 555.

[82] Rudolf Stephan, "Kleine Beitrage zur Eisle-Kritik", Engagement, *a.g.e.*, s. 53, 55-56 içinde.

[83] Wilhelm Zobl, "Alternative zur spatbürgerlichen Kunstproduktion? Zum Werk Hanns Eislers", *Materialien, a.g.e.*, içinde, s. 57.

[84] *a.g.e.*, s. 57. Reinhold Brinkmann, "Kompositorische Massnahmen Eislers", *Mup, a.g.e.*, s. 18 içindeki alıntı.

zihinsel açıdan meşgul olduğu iki diyalektik karşılaşmayı sürdürmek zorunludur. Açıkçası, burada kapitalist sistemin altında üretim yapan besteciye yönelik özel bir ilgi vardır. Bu, Eisler'in başlıca sorusuyla sonuçlanır: "En ileri teknik gelişmeleri uygulayan bir müzik, ilerleyen toplumsal süreçlerle nasıl uyumlu hale getirilebilir?"[85] Eisler, gerçekten yeni bir müziğin yaratılmasının onun için yeni bir dinleyici yetiştirilmediği sürece, önemsiz bir başarı olacağını fark etti.[86] Bu nedenle, diğerleri arasında Eisler'in kendisi kariyerinin ilk yıllarında emek hareketine katıldı.

Zobl şu sonuca varır: "Eğer savaştan sonra, Alman müziğinin başlangıç saatinde, Adorno'nun burjuva tutumu değil de, Eisler'in kuralları önemsenmiş olsaydı, mevcut müziksel yaşamın nasıl olacağını hayâl etmek güç olacaktır."[87] Aynı şekilde, Eisler'in ilkeleri modern konser yaşamının doğasını büyük ölçüde değiştirerek, eski müziğin yorumlanması ve kavranması üzerinde kesin bir etkide bulunabilecektir; böylece Eisler'e göre konser-izleyicisi kendini müziksel deneyime maruz bırakmadan önce "şapkasıyla birlikte beynini de kontrol edecektir."[88]

En azından, eleştirel bir ses Eisler'in çabasına dair genelde bu olumlu değerlendirmelere itiraz eder. Kolleritsch, Eisler tek anlamlı devrimin sanatlarda değil, siyasal alanda yer aldığını ileri sürdüğünden, Eisler'i Adorno'ya göre sınırsızca tercih edilebilir bir kuramcı olarak bulmasına karşın onun beste başarılarına destek vermez: "İkili bir başarısızlık teşhis edilmelidir. İlki, kendisini kuramsal olarak görevlendirdiği işin sanatsal açıdan farkına varmaz. Buna karşılık düşen, eleştirel müzik bilincinin ölçüsü besbelli ki onda bulunmadığından ya da onu taşıyacak estetik güç olmadığından, geleneksel müziksel ifadeler alanına kaçmıştır... İcracı bestecinin müziği, kendi kendisinin bakış açısıyla değişmeye başlamış bir bilinç durumunun ifadesi olarak kalmıştır."[89]

---

[85] Zobl, *a.g.e.*, s. 59.
[86] Bkz., Brinkmann, *a.g.e.*, s. 18. Boehmer, *a.g.e.*, s. 235.
[87] Zobl, *a.g.e.*, s. 57.
[88] *a.g.e.*, s. 61.
[89] Kolleritsch, *Engagement*, *a.g.e.*, s. 97.

Kişi Olarak Adorno

Her türlü olgunun psikolojik yorumlarının karşı konulmaz olduğu bir çağda, insan olarak Adorno hakkında ve kendisinin psikolojik durumunun müzikle ilgili çalışmalarını ne ölçüde koşullandırdığı –aslında sınırlandırdığı– konusunda bu kadar az soru sorulmuş olması şaşırtıcıdır. Her ne kadar böyle bir çalışmada bu, ikincil görünse de, birkaç gözlemin buraya katılması gerekir. Adorno'nun inancına göre Schoenberg'in belli çalışmaları aslında "vaka incelemesi"dir ve Frankfurt Okulu'nun Marx ve Freud'u sentezleme çabaları göz önüne alındığında, bu tür düşünceler kaçınılmaz görünür. Aslında, Adorno hakkında çalışırken, bir kimsenin onun konumunda, kendisinin o kadar şiddetle savaştığı "otoriter kişiliğin" izlerini bulduğu zamanlar, tedirgin olunan anlardır. Aydınlanmanın nedenini açığa çıkarma çabaları kendisinin yaklaşımını, çalıştığı şeyin belli yönlerine yaklaştırmış olabilir.[90]

Adorno'nun seçkincilik ve kibarlık taslaması konusunda söylenecek çok az şey var; yine de müzikteki çalışmalarında daha büyük bir alçakgönüllülüğün itibarını muazzam derecede artırdığı hissedilir.[91] Üstelik, eğer her türlü müziğe Adorno'nun beklediği eksiksiz ciddiyetle yaklaşılacak olursa, müziğin yeniden-yaratıcı rolünün sona erip ermeyeceği sorusunu da sormak gerekir. Adorno, Silbermann'ı *Sosyolojisi*'nde "felsefi boyutu dışarıda bıraktığı" için eleştirmişti.[92] Adorno'nun kendisi, buna rağmen, sıklıkla kendi felsefi bağını çok uzaklara taşır: "Adorno herhangi bir kişinin müziği, felsefi veya sosyolojik hipotezlerin bir sistemiyle eşitlemesi durumunda onun ya müzik konusunu yitireceği ya da ondan çok fazlasını isteyeceği şeklindeki görüşü reddeder."[93] Okuyucunun esasında Adorno'da karşılaştığı şey Adorno'nun kendi kişisel bağlantılarına ya da bir ideolojiye mahkûm olmuş bilince karşı, aşırı derecede mücadele etmesidir. Kneif, sonu-

---

[90] Weitzman, *a.g.e.*, s. 296-297. Ayrıca bkz., Sigmund Freud, *The Mind of a Moralist* (New York, 1961), s. 284.

[91] Bkz., Tibor Kneif, "Ideen zu einer dualistischen Musikästhetic", *IRASM* 1: 1 (1970) içinde, s. 16.

[92] Adorno, Theses über Kunstsoziologie", *a.g.e.*, s. 101.

[93] Kneif, *Musiksoziologie*, *a.g.e.*, s. 107.

cun "gerçek serçelere soyut toplarla ateş açmakla tamamlandığını" belirtir.[94]

Adorno'nun en açık sözlü –aslında, acı konuşan– eleştirmeni, birçok açıdan Alman Yeni Sol'unun geç 1960'larda Adorno'yu reddedişini temsil eden Konrad Boehmer'dir (doğum tarihi 1941). Boehmer'e göre, Adorno'nun sanat kavrayışı dobra dobra konuşulacaksa Marksist-öncesidir ve tamamen burjuvacadır. Her ne kadar Adorno tekrar tekrar sanat çalışmasının maddi koşullarda bulunduğunu ifade etse de Boehmer, Adorno'nun bunun bir gün yanlış olacağının gösterileceği biçimindeki burjuva arzusunun, bu yaklaşımın her türlü yaratıcı gelişiminin önünü tıkadığını fark eder. Adorno'nun burjuva yaşamındaki –ve özellikle on sekizinci yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına dek müzikteki– tüm yerleşikliği kendisinin yeterince eleştirel bir yaklaşım geliştirmesini engelledi: "Adorno'nun müzik sosyolojisinin amacı ne olursa olsun, o burjuva çağının müziğine karşı bir önlemdi, çünkü onun başlıca siyasal işlevi herkesi her türlü siyasal boyunduruktan çıkartarak kendisinin orada tamamen gelişeceği ve farklılaşacağı özerk bir konuma ulaşmaktı."[95]

Boehmer, müzik ve toplum arasındaki ilişkiyi Adorno'nun sıkı bir şekilde çözümlemediğini ve "Frankfurt Okulu'nun en olumsuz başarısı olarak, ruhun daha fazla şeyleşmesine ve yalıtılmasına katkıda bulunduğunu"[96] ileri sürer. Adorno üretim koşullarını çözümleyişinde büyük ölçüde başarılı olmasına rağmen, hiçbir zaman temel soruyu sormamıştır: Bu koşulları üreten nedir? Müziksel ürünlerin kendileri bunları ne kadar reddederse reddetsin bu soru, müziğin sınıf-niteliğine ışık tutar.[97] Bu sadece bir parti-çizgisindeki polemik değildir, çünkü Boehmer Doğu Avrupa'daki "sosyalist" ülkelerin, geçmişte ortaya koydukları "düşünümsel olmayan doğrulayıcı bir müzik" geliştirme taleplerini karşılayan bir müziği üretemediklerinin farkındadır. Böylece Boehmer şu sonuca varır: "Adorno'nun müzik sosyolojisi hiçbir zaman kendi postülalarını aşmayı başaramadı –burjuva müziğinin eleştirisiyle meşgul oldu ancak hiçbir zaman eleştirilerinden sonuçlar çıkarmadığından, ona bağımlı kaldı. Bu eleştiri kendini

---

[94] *a.g.e.*
[95] Boehmer, *a.g.e.*, s. 227, 229.
[96] *a.g.e.*, s. 251-252.
[97] *a.g.e.*, s. 252.

daha ziyade öykünme yoluyla bu tür sonuçlardan uzaklaştırır. Adorno'nun ölümünü takiben, müzik sosyolojisi kendisine gerçekten ne yapmak istediğini sormalıdır. Eğer tekrar Adorno'nun kaderciliğine geri düşmeyecekse, kuram ve praksisin siyasal açıdan uygun bir ilişkisini yenileme sorunuyla –yalnızca kuramsal olarak değil aynı zamanda pratik olarak da– karşılaşmalıdır. İnsanların uğursuz müziksel özneler değil, tam tersine toplumsal nesneler haline getirilmesi gerektiğinin farkına varmalıdır. Buradan çıkan her müzik sosyolojisi, eğer yalıtılmış olduğunun farkına varacaksa, bu bakış açısına karşı mücadele etmelidir. Müzik sosyolojisi Adorno'dan sonra kendini bir ideoloji olarak görmelidir. *Le roi est mort, vive la République!*".[98*]

Müzik Sosyolojisi Nereye?

Bu inceleme, oraya girişin henüz kazanılmadığı Vaat Edilmiş Toprak imgesini anımsatarak başladı. Ne yazık ki, buraya aldığımız uyumsuz gözlemlerden uyumlu bir sonuca varılamadı. Benim, müzik sosyolojisinin polifonik bir resmini sunma arzum, disiplinin mevcut durumu yalnızca böyle bir sunuma izin verdiği için, kaos ve kakofoni ile sonuçlandı. Bana öyle geliyor ki, disiplinin gelecekteki yönü, tam olarak belli başlı meselelerdeki anlaşmazlıklarından dolayı büyük ölçüde Adorno ve Kneif'in çalışmaları tarafından koşullandırılacaktır. Adorno'nun bu alandaki merkezî konumu burada tartışmaların ötesinde kesinlikle ortaya kondu; Kneif'in meseleyi tüm alanla birlikte ele alan *Müzik Sosyolojisi* yapıtı birçok açıdan karşıt müzik sosyolojisidir. Adorno'nun ölümünden bu yana müziko-sosyolojik meseleleri en derin şekilde düşünen kişi Kneif'tir ve onun gelecekteki çalışmaları yakından takip edilmelidir. Müzik sosyolojisi devam edecektir, her ne kadar ilerlemeye başlayacağı "merkezî nokta" konusunda bir belirti olmasa da, Kneif'e göre, buna kısa zaman içinde erişilecektir. Bu yöntemler üzerinde bir uzlaşmanın sağlanması uzak bir amaç olarak kalmasına karşın Adorno, "müzik sosyolojisinin geleceğinin müziksel-çözümleyici yöntemlerin inceltilmesine ve düşünülmesine bağlı"[99] olduğunu söylemişti; alandaki mevcut çalışmalar çok daha az belir-

---

[98] *a.g.e.*, s. 237.
* "Kral öldü, yaşasın Cumhuriyet!" (ç.n.).
[99] Adorno, "Ideen zur Musiksoziologie", *a.g.e.*, s. 15.

sizlik ve genelleştirme arz etmektedir. O halde, belirli bir incelme sürecinin başladığını düşünmek mümkündür.

Disiplinin, Birleşik Devletler'deki geleceğine dair sorular tümüyle yanıtlanmadan kaldı. Muhtemelen, bunu müzikbilimciden ziyade sosyolog yanıtlayacaktır. Belki şu anki sosyolojik sorunlar o kadar acil olacaktır ki, böyle entelektüel bir alanla uğraşmak Kneif'in bahsettiği "burjuva lüksü" olarak kalacaktır.

Birçok kişi için bu çalışma, Adorno'ya yönelik eleştiri bakımından acımasız görünebilir, ancak onun çalışmalarının en keskin saldırılara bile dayanabilecek güçte ve dayanıklılıkta olduğunu düşünüyorum. Son zamanlarda, onun *Müzik Sosyolojisi* yapıtına birkaç yıldan sonra döndüğümde karşılaşma şaşırtıcı biçimde hoştu. Belki bu kitap Adorno'nun başlıca mirasıdır –doğrudan ve tutkulu bir şekilde genç izleyicilere konuştuğu son on yılın önemli belgesidir. Onun içinde, belki kültürel mirasın geçici doğasını hevesli bir şekilde kendi yaşamı olarak hisseden ve onun korunması için sevecen enerjisini adayan Jakob Burckhardt'ın ruhu gibi bir şey vardır. Onun çalışmalarının bu öznel yönü, benim Oppens'le paralel düşünmemi sağlar: "Adorno' nun müzik eleştirisi II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemin başlıca yaratıcı başarımlarından biridir."[100]

Çalışmamı, bariz insancıl yönelimiyle burada ele alınan herkesten ayrılan Silbermann'ın müzik sosyoloğuna yönelik meydan okumasıyla sonuçlandırmak istiyorum: "Yalnızca özgürlüklerin kaybedildiği ve insan onurunun yok edildiği zaman, her türlü ilerleme daha fazla bir gelişme değil, yeni bir barbarlık olacaktır –ki orada müzik kendini çok zor rahat hissedecektir. 'Kültürel olanı koru' –makine çağının başlamasından beri, insanlığın insanlık-dışılaşmasından korkan ve kendi kültürünün kaygısını taşıyan herkesin çığlığıdır bu. Onlar kültürü aslında savunmacı bir konuma yerleştirirler; ve bütün iyi niyetlerine rağmen, kültürü, ahlâkı ve sanatları, siyaset ve teknolojinin üstündeki, arzulanan hâkim konumlarına yükseltmekte başarılı olamıyorlar. Bunun nedeni savunulması ve korunması gerekenin insanlık ve sanat çalışması olduğu noktasından hareket etmeleridir, böylece çok basit bir şeyi, korunması gerekenin insan olduğunu unutuyorlar."[101]

---

[100] Oppens, *a.g.e.*, s. 9.

[101] Silbermann, *Sociology*, *a.g.e.*, s. 206-207.

YAZARLAR HAKKINDA

Seyla Benhabib: İstanbul'da doğan Benhabib, Amerikan Kız Koleji'nde okudu. ABD'de Brandeis Üniversitesi'nde felsefe eğitimi gördü; master ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde Felsefe dalında aldı (1977). Cambridge Üniversitesi'nde ve 1993-2000 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde profesör olarak görev yaptı. 1991-1993 yılları arasında New School Araştırma Merkezi'ni yönetti. 2000 yazında Baruch de Spinoza Profesörü olarak Amsterdam Üniversitesi'nde bulundu. Halen Yale Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Felsefe Profesörü olarak görev yapıyor ve Ahlâk, Siyaset ve Ekonomi Programı'nın Yöneticiliğini yürütüyor. Türkçe'ye de çevrilmiş olan yapıtları arasında *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (1986) [Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme, çev., İsmet Tekerek, İletişim Yay., 2005]; *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992) [*Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999]; *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996); *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (Judith Butler, Nancy Fraser ve Drucilla Cornel ile birlikte) (1996); *Transformation of Citizenship: Dilemmas of the Nation-State in the Era of Globalization* (2000); *The Claims of Culture: Equality and Diver-sity in the Global Era* (2002). Benhabib, birçok derlemenin de editörlüğünü

yapmıştır. Bunlar arasında *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* (Drucilla Cornell ile birlikte) (1987); *On Max Horkheimer: New Pers-pectives* (Wolfgang Bonss ve John McCole ile birlikte) (1993); *The Philosophical Discourses of Modernity* (Maurizio Passerin d'Entreves ile birlikte) (1996); *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political* (1996) [*Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması,* çev., Cem Gürsel, Zeynep Gürata, Demokrasi Kitaplığı, 1999] yer almaktadır.

Wesley V. Blomster: Müzikbilimci. Colorado Üniversitesinde çalışmıştır; emekli profesör. Müzikle ilgili çalışmaları ve diğer yayınları arasında Anne G. Mitchell ile birlikte Theodor Adorno'nun *Philosophy of Modern Music* (New York:The Seabury Press,1973) yaptığı çeviri yer almaktadır.

Fred R. Dallmayr: 1928'de Almanya'nın Ulm kentinde doğdu. Münih Üniversitesi'nden mezun oldu. Belçika ve İtalya'da yüksek öğrenime devam etti. Doktorasını 1955 yılında Münih Üniversitesi'nden Hukuk dalında aldı. Southern Illinois Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi masterı yaptı (1956); Duke Universitesi'nden Siyaset Bilimi doktorası aldı (1960). Notre Dame Üniversitesi'nde, Siyaset Bilimi ve Felsefe Bölümlerinde profesör olarak görev yapan Dallmayr çağdaş Avrupa düşüncesi üzerine uzman bir siyaset kuramcı. Son zamanlarda karşılaştırmalı felsefe, özellikle Batı-dışı siyaset felsefesi (İslâm, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüscülük), kültür-lerarası diyalog ve küresel insan haklarıyla ilgileniyor. Çok sayıda makalesinin yanında 14 kitabı bulunmaktadır. En son çalışmaları arasında, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounter* (1996); *Alternative Visions: Paths in The Global Village* (1998); *Achieving Our World: Toward A Global and Plural Democracy* (2001); *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices* (2002); *G. W. F. Hegel: Modernity and Politics,* (2002); *Peace Talks-Who Will Listen?* (2004); ve *Small Wonder: Against Some Self-Images of the Age* yer almaktadır.

Lucien Goldmann: 1913 yılında Romanya'da doğdu. Bükreş Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Viyana'da felsefe okudu. 1934'ten sonra Paris ve Sorbonne Üniversiteleri'nde edebiyat eğitimi gördü. Sorbonne'da edebiyat doktoru oldu (1956) ve profesör olarak görev yaptı: Edebiyat ve felsefe sosyolojisi dersleri verdi; sosyoloji üzerine çalışmalar yaptı. 1970'de Paris'te öldü. Lukács'ın öğrencisi olan Goldmann ikinci kuşak Batı Marksizmi kuramcılarının en etkili kişileri arasında yer aldı. Yapısalcı düşünüşe bağlı meslektaşları arasındaki yaygın anlayışın aksine, Goldmann insan-lığın geleceğinin değişmez tarih yasalarıyla belirlendiği biçimindeki bilimsel Marksizm savını eleştirmiş; sosyalist hümanizmin ve özgürlükçü siyasetin savunuculuğunu yapmıştır. Lucien Goldmann'ın bazı yapıtları Türkçe'ye de çevrilmiştir. *Le Dieu Caché* (1955); *Introduction a la Philosophie de Kant* (1967) [*Kant Felsefesine Giriş*, çev., Afşar Timuçin, 1983]; *Sciences Humaines et Philosophie* (1966) [*İnsan Bilimleri ve Felsefe*, Afşar Timuçin ve Füsun Aynuksa, 1998]; *Recherches Dialectiques* (1959) [*Diyalektik Araştırmalar*, Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, 1976]; *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment* [*Aydınlanma Felsefesi*, çev., Emre Arslan, 1999]; *Pour une sociologie du roman* (1964) [*Roman Sosyolojisi*, çev., Ayberk Erkay, 2005] başlıca yapıtları arasında yer almaktadır.

David Held: 1951'de İngiltere'de doğdu; İngiltere, Fransa, Almanya ve ABD'de eğitim gördü. Birçok defa ABD, Avustralya, Kanada ve İspanya gibi ülkelerde farklı üniversitelerde dersler verdi. Son yıllarda demokrasi sorunu, uluslararası adalet ve küreselleşme konularında dünyanın değişik yerlerinde konferanslar verdi. Held, İngiltere'deki Polity Press'in kurucuları arasında yer alıyor ve ana çalışma ilgileri ulus-ötesi ve uluslararası düzeyde demokrasi, küreselleşme ve küresel yönetişim. Siyasal çözümlemelerde güçlü bir şekilde siyaset kuramı ve ampirik araştırma birliğini vurguluyor. Halen İngiltere'de London School of Economics'te Siyaset Bilimi profesörü olarak görev yapıyor. Eserleri arasında Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas (1980); Models of Democracy, (1987); Political Theory and the Modern State (1989); *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, (1995); *Models of Democracy*, (1996); *Global Transformations:*

Politics, Economics and Culture, (1999) bulunuyor. Editörlüğünü yaptığı eserler arasında ise *Habermas: Critical Debates,* (J. Thompson ile birlikte) (1982); *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates,* (A. Giddens ile birlikte); (1982); *States and Societies,* (1983); *New Forms of Democracy,* (C. Pollitt ile birlikte) (1986), *Social Theory of Modern Societies,* (J. Thompson ile birlikte), (1989), *Political Theory Today,* (1991), *Modernity and its Futures,* (S. Hall ve A. McGrew ile birlikte) (1992); *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (1993), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order,* (D. Archibugi ile birlikte) (1995) [*Kozmopolit De-mokrasi: Yeni Dünya Düzeni İçin Bir Gündem,* çev., Neşe Nur Domaniç, *Ütopya Kitabevi Yayınları,* 2000]; *Re-imagining Political Community,* (D. Archibugi ve M. Köhler ile birlikte) (1998); *The Global Transformations Reader,* (A. McGrew ile birlikte) (2000); Derlemeleri arasında *Taming Globalization: Frontiers of Governance* (M.Koenig-Archibugi ile birlikte) (2003), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (2003) bulunuyor.

Martin Jay: 1944'te New York'ta doğdu. Union College'den mezun oldu (1965); London School of Economics'te master ve Harvard Universitesi'nde doktora yaptı (1971). Halen California Üniversitesi'nde, Tarih profesörü olarak çalışan Jay, Avrupa entelektüel tarihi, görsel kültür ve eleştirel kuram üzerine dersler veriyor. Avrupa ve Amerikan düşünce tarihi ve Frankfurt Okulu üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınıyor. Jay'in iki eseri Türkçe'ye çevrilmiştir. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social* Research, 1923-50 (1973) [*Diyalektik İmgelem,* çev: Ünsal Oskay, Ara, İstanbul, 1989]; *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas,* (1984); *Adorno* (1984) [*Adorno;* çev., Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul 2001]; *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to* America (1985); *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (1993); *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (1993); *Cultural Semantics: Keywords of the Age* (1998); *Refractions of Violence* (2003).

Douglas Kellner: Doktorasını Columbia Üniversitesi Felsefe bölümünden aldı. Halen, Los Angeles California Üniversitesi'nde (UCLA) George F. Kneller Eğitim Felsefesi Kürsüsü başkanı olarak görev yapıyor. Kendisini yeni kuşak eleştirel kuramcı olarak tanımlayan Profesör Kellner, Frankfurt Okulu ve eleştirel kuram üzerine yazdığı çok sayıda makalenin yanında, toplumsal kuram, siyaset, tarih ve kültür üzerine çok sayıda kitap yazmıştır. Bu yapıtlarının arasında *Camera Politica: The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood Film* (Michael Ryan ile birlikte); *Critical Theory, Marxism, and Modernity*; *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*; *Postmodern Theory: Critical Interroga-tions* (Steven Best ile birlikte); *Television and the Crisis of Democracy*; ve *The Persian Gulf TV War, Media Culture, and The Postmodern Turn* (Steven Best ile birlikte) yer almaktadır.

Thomas Mccarthy: Doktorasını Notre Dame Üniversitesi'nden aldı. Halen ABD'de Northwestern Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör olarak görev yapıyor. Başlıca araştırma alanları toplumsal ve siyasal felsefe, Alman felsefesi ve eleştirel kuram. Yakın zamanlarda ırk, gelişme ve küresel adalet bağlamında toplumsal ve siyaset ku-ramıyla ilgilenmektedir. Başlıca yapıtları arasında *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (1978); *Ideals and Illusions: On Re-construction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (1991); *Critical Theory: Great Debates in Philosophy* (1994) (David Hoy ile birlikte); ve *The Rights of Publicity and Privacy* (2 cilt) (2000) yer almaktadır. Editörlüğünü yaptığı çalışmalar ara-sında, *Understanding and Social Inquiry* (1977) (Fred R. Dallmayr ile birlikte); *After Philosophy: End or Transformation?* (1986) (K. Baynes ve J. Bohman ile birlikte); *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung* (1989) (A. Honneth, C. Offe ve A. Wellmer ile birlikte) bulunuyor; Bu kitapların dışında *The Philosophical Forum*, cilt. XIII, no. 1 (Güz, 1981) *Kant's Critique of Pure Reason* sayısının ve *The European Journal of Philosophy*, cilt. 7, no. 2 (Ağustos, 1999) *Hegel and His Legacy* sayısının editörlüğünü yapmıştır. McCarthy, ayrıca, *Studies in Contemporary German Social Thought* başlığı ile yayımlanan dizi kitapların genel yayın yönetmenliğini yapmaktadır. McCarthy, Jürgen Habermas'ın *Legitimation Crisis* (1975) ve *The Theory of Com-*

municative Action, cilt 2: Lifeword and System: A Critique of Functionalist Reason (1985) başlıklı yapıtlarını da İngilizce'ye çevirmiştir.

Robert B. Pippin: 1948'de doğdu. Trinity College'den mezun oldu. Master (1972) ve doktorasını (1974) Pennsylvania Devlet Üniversitesi'nden, felsefe dalında aldı. Pennsylvania Devlet Üniversitesi'nde (1970-74); New College'da (1974-75); California Üniversitesi'nde ve Humboldt Üniversitesi'nde (Berlin) bulundu. Halen Chicago Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör; aynı üniversitede Toplumsal Düşünce Komitesi başkanı olarak çalışıyor. Pippin'in uzmanlık alanı Kant, Alman idealizmi, Hegel, Nietzsche, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa felsefesi, eleştirel kuram, kadim felsefe, ahlâkbilim, siyaset felsefesi; ilgilendiği alanlar ise felsefe ve edebiyat, modern felsefe tarihi, epistemoloji ve metafiziksel sorunlar ve estetik. Eserlerinden bazıları: *Kant's Theory of Form: An Essay on the `Critique of Pure Reason'* (1982); *Marcuse: Critical Theory and The Promise of Utopia* (der., R. Pippin, A. Feenberg, C. We-bel) (1988); *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture* (1991); *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (1997); *Moral und Moderne: Die Welt von Henry James* (2004); *Hegel on Ethics and Politics* (der., Robert Pippin ve Otfried Höffe) (2004); *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath* (2005).

Willem Van Reijen: Hollanda Utrecht Üniversitesi Felsefe Fakültesi Öğretim Üyesi. Eleştirel kuram, modernlik ve demokrasi konularıyla ilgilenmektedir. Özellikle Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Jürgen Habermas üzerine hazırladığı ve biri Türkçe' ye çevrilmiş olan eserleri ve derlemeleri arasında *Adorno zur Einführung* (1980) [*Adorno: Bir Giriş*; çev., Mustafa Cemal, 1999]; *Benjamin zur Einführung* (Burghart Schmidt ile birlikte) (1983); *Philosophie als Kritik: Einführung in die Kritische Theorie* (1986); *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947-1987* (Gunzelin Schmid Noerr Fischer ile birlikte) (1987); *Horkheimer zur Einführung* (1987); *Walter Benjamin*, (1991); *Allegorie und Melancholie* (Norbert Bolz ile birlikte) (1992); *Mo-dernisierung* (Hans van der Loo ile birlikte) (1992); *Bürger-gesellschaft, Recht und Demokratie* (Bert van den Brink ile birlikte) (1995); *Habermas zur*

Einführung (Detlef Horster ile birlikte) (1995); *Ruinen des Denkens* (Norbert Bolz ile birlikte) (1996); *Die authentische Kritik der Moderne* (1998); *Aufenthalte und Passagen* (Herman van Doorn ile birlikte) (2001) yer almaktadır.

Göran Therborn: Doktorasını Lund Üniversitesi'nde Sosyoloji dalında aldı (1974). 1981-87 yılları arasında Nijmegen Katolik Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi profesörü, 1987-2003 yıllarında Göteborg Üniversitesi'nde Sosyoloji profesörü olarak çalıştı. 1996'da Budapeşte'de Sosyal Politika Avrupa Kürsüsü'nde ve Manchester ve Wisconsin Üniversiteleri'nde Araştırmalar yaptı. UCLA, Sorbonne ve Latin Amerika'daki birçok üniversitede aralıklarla dersler verdi. Halen İsveç Toplumsal Bilimler'de İleri İncelemeler Kolokyumu başkanı ve Uppsala Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü. Therborn'un 1970' lerden itibaren bir dizi Marksist kuramsal çalış-maları yayınlanmıştır. Bunların arasında *Science, Class and Society* (1976); *What Does the Ruling Class Do, When It Rules?* (1978), ve *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (1980) yer almaktadır. Bu çalışmalarını geniş bir aralıktaki toplumsal-siyasal tarih ve siyaset sosyolojisi ile ilgili çalışmaları takip etmiş ve OECD ülkelerinde ve Latin Amerika'da demokrasi tarihi, İsveç toplumsal dönüşümü ve Sosyal Demokrasisi; ve karşılaştırmalı kamu politikası üzerine yoğunlaşmıştır ki, bunların sonucu olarak birçok dile çevrilen *Why Some Peoples are More Unemployed Than Others* (1986) başlıklı kitabı ortaya çıkmıştır. 1990'ların başından bu yana Therborn karşılaştırmalı modernlikler, Avrupa ve küreselleşme süreciyle ilgilemektedir. Bu doğrultuda, *European Modernity and Beyond* (1995); *Modernities and Globalizations* (1999), *African Families in a Global Context* (2004), ve *Asia and Europe in Globalization* (2005) başlıklı antolojilerin editörlüğünü yapmıştır. *Between Sex and Power: Family in the World 1900-2000* başlıklı kitabı 2004 yılında basılmış ve *Inequalities of the World* başlıklı antolojisi ise basım aşamasındadır.

Rolf Tiedemann: Adorno'nun 1959-1965 yılları arasında asistanlığını yapmıştır. Frankfurt'taki *Adorno Archive*'in kurucusu ve eski yöneticisidir. Adorno'nun, *Beethoven: The Philosophy of Music* (2002); *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader* (2003); *Kant's 'Critique of Pure Reason'* (2001); *Metaphysics: Concept and*

Problems (2001) yapıtlarının ve Walter Benjamin'in *Gesammelte Schriften* yapıtlarının editörlüğünü üstlenmiştir. Tiedemann'ın kitapları arasında *Dialektik im Stillstand* (1983); *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (1973); ve *Mystik und Aufklärung* (2002) bulunmaktadır.

H. T. Wilson: Tufts Üniversitesi'nden mezun oldu; master ve doktorasını Rutgers Üniversitesi'nden aldı. 1967 yılından bu yana York Üniversitesi'nde (Kanada), Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde çalışıyor ve 1969'dan beri Osgood'ta kamu ve idare hukuku alanlarında dersler veriyor. Profesör Wilson politik ekonomi, eleştirel kuram, kurumsal meşruluk, kamusal yüksek öğrenim politikası, idare hukuku, cinsiyet politikası, yurttaşlık ve temsil, zaman-uzam üstüne toplumsal kuramlar konularıyla ilgileniyor. Bu alanlarda çok sayıda kitabı, makalesi ve derlemesi bulunuyor. En son yayınlanan kitabı *The Vocation of Reason: Studies in Critical Theory and Social Science in the Age of Max Weber* (2004) başlığını taşıyor. Halen kamusal siyasa yapımına yönelik kozmopolit ve evrenselci yaklaşımlar arasındaki farklılıklar üstüne çalışmalarını sürdürüyor.

Editör Hakkında

H. Emre Bağce: 1995 yılında Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. 1995-2001 yılları arasında Cumhuriyet Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1997 yılında yüksek lisans tezini tamamladı. 1997-2001 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde doktora çalışmalarını sürdürdü; Prof. Dr. Taha Parla'nın danışmanlığında doktora tezini tamamladı. 2001 yılından bu yana Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta ve lisans ve lisansüstü düzeyde Siyasal Düşünceler Tarihi, Klasik ve Modern Siyaset Kuramı, Çağdaş Siyasal İdeolojiler ve Türk Siyasal Hayatı gibi dersler vermektedir. Değişik kitap ve dergilerde ideoloji, bilim, demokrasi, modernlik, küreselleşme, emperyalizm, savaş ve barış konularını işleyen makaleleri ve çevirileri yayınlanmıştır.



Frankfurt Okulu, Batı düşünce tarihinin en bunalımlı yıllarında bir kırılma ânına rastlar. Bir grup entelektüel, kapitalizm ve faşizm için alternatif sayılabilecek dünya görüşlerini "Frankfurt Okulu" çatısı altında bir araya toplamışlardı. Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Fromm -müteakiben Habermas- ve bu çevrenin diğer mensupları, geçmişin katı ve geleceğin umutsuz göründüğü bir zaman dilimi arasında sıkışmışlardı. Ama yine de Batı düşüncesini yeniden yorumlayabilecek kayda değer yapıtları onlar ortaya koymuştu. *Aydınlanmanın Diyalektiği, Negatif Diyalektik, Pasajlar, Tek Boyutlu İnsan, Us ve Devrim, Minima Moralia* gibi yapıtlar Frankfurt Okulu'nun "opus magnum"larıdır.

Frankfurt Okulu üyeleri bir yandan "Kapitalizmi konuşmuyorsanız faşizm konusunda da sessiz kalmalısınız" derken, diğer yandan dogmatik pozitivizme, bilimciliğe ve ortodoks Marksizme karşı çıkıyorlardı. Bu karşı çıkışın altında ise Batı düşünce geleneğince mütemadiyen tahrip edilmiş "özne"nin güçlü isyanı vardı.

Frankfurt Okulu düşünürleri, Hegel, Marx ve Weber okumalarından estetik ve sanatsal görüşlere, ideoloji tariflerinden, popüler kültür ve medya eleştirilerine kadar birçok alanda etkili olabilmiş en verimli, en gözde ve aynı zamanda trajedi sesinin doruklara tırmandığı okullardan biridir.

Alanının en seçkin isimleri tarafından oluşan bu kitap Frankfurt Okulu'na nüfuz eden kapsamlı ve derinlikli makaleleri bir araya getiriyor.



ISBN 975-8717-15-4

